

فقہی مقالات



جلد ۲

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ

ہاؤس فائینانسنگ کے جائز طریقے
 پی ایل ایس اکاؤنٹ کی حقیقت
 فارن ایکسچینج بیئر سٹرٹیکٹس
 ووٹ کی اسلامی حیثیت
 قانون میعاد سہاقت کی شرعی حیثیت
 کوٹے کی حلت پر تحقیق
 مروجہ موزوں پر مرجح کا حکم
 تاخیر کرن کی وہ مقدار جس سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔
 رمضان میں نقل کی جماعت
 بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ
 اسلام میں خلع کی حقیقت
 مستقبل کی تیاری پر خرید و فروخت

مہما اسلام پبلشرز

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

پیش لفظ

اللہ تعالیٰ نے استاد مکرم و مربی حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو ہر میدان میں اور خاص طور پر فقہی میدان میں جو بلند مقام عطا فرمایا ہے وہ محتاج بیان نہیں، آپ نے جس دقیق فقہی موضوع پر بھی قلم اٹھایا، الحمد للہ اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی، اور اب تک آپ نے جو فقہی مقالات تحریر فرمائے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر عربی زبان میں ہیں۔ چنانچہ فقہی مقالات میں صرف وہی مقالات شامل کئے گئے تھے جو اصلاً عربی میں لکھے گئے تھے۔ بعد میں احقر نے ان کا اردو ترجمہ کیا۔

لیکن جب جلد اول حضرات علماء کرام کے پاس پہنچی تو بعض حضرات علماء نے اس طرف توجہ دلائی کہ حضرت مولانا مدظلہم کے وہ فقہی مضامین جو حضرت مولانا مدظلہم نے جدید فقہی موضوعات پر براہ راست اردو میں تحریر فرمائے ہیں، اگر ان کو بھی ان کے ساتھ شامل کر کے شائع کر دیا جائے تو اس

پیش قیمت علمی ذخیرہ سے استفادہ کرنا آسان ہو جائے گا۔ چنانچہ احقر نے حضرت مولانا مدظلہم کے فقہی مضامین کی تلاش شروع کی تو الحمد للہ کچھ کامیابی ہوئی اور چند مضامین جمع ہو گئے۔ جن کا مجموعہ فقہی مقالات جلد ثانی کی شکل میں آپ کے سامنے پیش ہے۔

البتہ اس مجموعے میں دو مقالات ایسے شامل ہیں جو آپ نے عربی میں تحریر فرمائے تھے اور احقر نے ان کا ترجمہ کر دیا ہے۔ ان مقالات کے نام یہ ہیں۔

۱۔ مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

۲۔ ہاؤس فائینانسنگ کے جائز طریقے

اللہ تعالیٰ اس کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول عطا فرمائے اور حضرت استاذ مکرم مدظلہم کے علم، عمر اور صحت میں برکت عطا فرمائے اور ہم سب کو ان کے علمی جواہر سے استفادہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

عبداللہ میمن

دارالعلوم کراچی

۱۹ رمضان ۱۴۱۷ھ

اجمالی فہرست فقہی مقالات

صفحہ

- ۱۔ مروجہ موزوں پر مسح کا حکم ۷
- ۲۔ تاخیر رکن کی وہ مقدار کیا ہے جس سے سجدہ سہو واجب ہو ۲۵
- ۳۔ رمضان میں نفل کی جماعت ۳۳
- ۴۔ بنکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ ۵۷
- ۵۔ اسلام میں خلع کی حقیقت ۱۳۵
- ۶۔ مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت ۱۹۳
- ۷۔ ہاؤس فنانسنگ کے جائز طریقے ۲۱۷
- ۸۔ غیر سودی کاؤنٹر، یعنی پی ایل ایس اکاؤنٹ کی حقیقت ۲۴۵
- ۹۔ فارن ایکس چینج، بیرسٹر ٹیلیٹس کا شرعی حکم ۲۶۳
- ۱۰۔ ووٹ کی اسلامی حیثیت ۲۸۳
- ۱۱۔ قانون میعاد سماعت کی شرعی حیثیت ۳۰۱
- ۱۲۔ کوئے کی حلت پر تحقیق ۳۱۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"ان الدین یکسیون الاثم سیجزون ما کانوا یقترون"

(سورۃ الاحقاف: ۱۴۰)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

مروجہ موزوں پر مسح کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

عرض ناشر

چمڑے کے موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں تمام حضرات علماء کا اتفاق ہے۔ لیکن موجودہ دور کے ایک مشہور مفکر کا خیال ہے کہ ادنیٰ، سوتی، اور نائیلون کے موزوں پر بھی مسح کرنا درست ہے، چنانچہ اس بارے میں ایک صاحب نے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے پاس سوال بھیجا، حضرت مولانا مدظلہم نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا، جو ماہنامہ البلاغ کے شمارہ جمادی الاولیٰ ۱۳۹۷ھ میں شائع ہو چکا ہے، اب ہم اس کو دوبارہ شائع کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اس کاوش کو قبول فرمائے، اور ہم سب کو اس پر اجر جزیل عطا فرمائے، آمین۔

محمد مشہود الحق کلیانوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مروجہ موزوں پر مسح کا مسئلہ استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے کرام اس مسئلہ کے بارے میں کہ کن موزوں پر مسح کرنا درست ہے؟

الف — جہاں تک چبڑے کے موزوں پر مسح کا تعلق ہے اس کے جواز پر تقریباً تمام ہی علمائے کرام کا اتفاق ہے۔

البتہ ادنیٰ ”سوتی“ اور ٹائیلوں وغیرہ کے موزوں پر مسح کے جائز ہونے کے بارہ میں کچھ اختلاف ہے، بیشتر فقہاء ادنیٰ اور سوتی موزوں پر مسح جائز ہونے کے بارہ میں کچھ شرائط رکھتے ہیں۔

لیکن دور حاضر کے ایک مشہور صاحب فکر و بصیرت فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے موزوں پر کسی قید کے بغیر مسح کرنا درست ہے۔

ب — فقہائے کرام نے جو شرائط موزوں پر مسح کے جائز ہونے کی رکھی ہیں، انکے بارہ میں مشہور مفکر فرماتے ہیں کہ۔

”میں نے اپنی امکانی حد تک یہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان شرائط کا ماخذ کیا ہے؟ مگر سنت میں کوئی ایسی چیز نہ مل سکی۔“

”سنت سے جو کچھ ثابت ہے وہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جرابوں اور جوتوں پر مسح فرمایا ہے۔“ نسائی کے سوا کتب سنن میں اور مسند احمد میں وغیرہ ابن شعبہ کی روایت موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور (مسح علی الجورین والنعلین) اپنی جرابوں اور جوتوں پر مسح فرمایا۔ ابو داؤد کا بیان ہے کہ حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، براء ابن عازب، انس ابن مالک، ابوامامہ، سہیل بن سعد اور عمر بن حریث نے جرابوں پر مسح کیا نیز حضرت عمر اور

حضرت عباسؓ سے بھی یہ فعل مروی ہے، بلکہ بیہقی نے ابن عباسؓ اور انس بن مالکؓ سے طحاوی نے ابویں ابن اوسؓ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف جوتوں پر مسح فرمایا۔ اس میں جرابوں کا ذکر نہیں ہے، اور یہ ہی عمل حضرت علیؓ سے بھی منقول ہے، ان مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف جراب اور جرائیں پہنے ہوئے جوتے پر بھی مسح کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح چڑے کے موزوں پر مسح کرنا درست ہے۔ ان روایات میں کہیں یہ نہیں ملتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فقہاء کی تجویز کردہ شرائط میں سے کوئی شرط بیان فرمائی ہو اور نہ ہی یہ ذکر کسی جگہ ملتا ہے کہ جن جرابوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ کرام نے مسح فرمایا وہ کس چیز کی تھیں۔

اس لئے میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ فقہاء کی عائد کردہ ان شرائط کا کوئی ماخذ نہیں اور فقہاء چونکہ شارع نہیں اس لئے ان کی شرطوں پر اگر کوئی عمل نہ کرے تو وہ گنہگار نہ ہوگا۔ اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر قسم کے موزوں پر اطمینان کے ساتھ مسح کیا جاسکتا ہے چاہے وہ اونچی ہوں یا سوتی، ٹائلوں کے ہوں یا کسی اور ریشے کے، چڑے کے ہوں یا آئل کلاتھ کے اور ریگزین کے حدیہ کہ اگر پاؤں پر کپڑا لپیٹ کر بھی مسح کر لیا جائے تو اس پر بھی جائز ہے۔

ان مفکر کے علاوہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اپنے فتویٰ کی کتاب جلد دوم میں بھی یہ فتویٰ دیا ہے۔ اور حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن حرمؒ کا بھی یہی مسلک ہے، کہ کسی قید کے بغیر ہر قسم کے موزے پر مسح کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں متدعی ہوں کہ اپنے معروف اوقات میں سے اس دینی مسئلہ کو حل فرما کر مرسل فرمادیں گے۔ فتویٰ مدلل اور مفصل درکار ہے۔

آپ کے فتویٰ کا منتظر رہوں گا تاکہ اس الجھن سے نکل کر راہ راست

پاسکوں۔
المنتظر الجواب

محمد طاہر غوری معرفت مدرسہ تعلیم النساء چشتیاں، ضلع بہاولنگر

الجواب باللہ التوفیق

جس قسم کے سوتی، اونی یا نائیلون کے سوزے آجکل رائج ہیں، ان پر مسح کرنا ائمہ مجتہدین میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں، آپ کا خیال غلط ہے کہ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایسے باریک سوزوں کے بارے میں تمام ائمہ مجتہدین اس پر متفق ہیں کہ ان پر مسح کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ ملک العلماء کا سانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

فان كانا رقيقين يشفان الماء لا يجوز

المسح عليهما بالاجماع

پس اگر سوزے اتنے باریک ہوں کہ ان میں سے پانی چھن سکتا ہو تو ان پر بہ اجماع مسح جائز نہیں ہے۔

(بدائع الصنائع ص ۱۰ ج ۱)

اور علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:-

ولا يجوز المسح على الجوارب الرقيق من

غزل او شعر بلا خلاف، ولو كان

ثخيناً يمشى معه فرسخاً فصلاً

عدا فاعلى الخلاف

(الجمار الرائق ص ۱۹۲ ج ۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جن سوزوں میں ”ثخین“ کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں، یعنی ان میں پانی چھن جاتا ہو، یا وہ کسی چیز سے باندھے بغیر محض اپنی موٹائی کی بناء پر کھڑے نہ رہ سکتے ہوں، یا ان میں ایک کوس تک بغیر جوتے کے چلنا ممکن نہ ہو، ان پر مسح کرنا کسی بھی مجتہد کے مذہب میں جائز نہیں، ہاں جن سوزوں

میں یہ تینوں شرائط پائی جاتی ہوں، ان پر مسح کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے۔

جہاں تک جناب سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کا تعلق ہے، انہوں نے بہت سے مسائل میں جمہور امت سے الگ راستہ اختیار کیا ہے، یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے جس میں انہوں نے جمہور فقہاء کی مخالفت کر کے سخت غلطی کی ہے، آپ نے ان کے جو دلائل ذکر کئے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف نے مسئلے کی اصل حقیقت کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش ہی نہیں فرمائی۔ آپ کے اطمینان کے لئے مسئلے کی حقیقت مختصراً عرض کی جاتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے سورہ مائدہ میں وضو کا جو طریقہ بیان فرمایا ہے اس میں پوری وضاحت کے ساتھ پاؤں کو دھونے کا حکم دیا ہے، نہ کہ ان پر مسح کرنے کا۔ لہذا قرآن کریم کی اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ وضو میں ہمیشہ پاؤں دھوئے جائیں، اور ان پر مسح کسی صورت میں بھی جائز نہ ہو یہاں تک کہ جب کسی شخص نے چمڑے کے موزے پہنے ہوئے ہوں اس وقت بھی مسح کی اجازت نہ ہو، لیکن چمڑے کے موزوں پر مسح کی جو اجازت باجماع امت دی گئی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے موزوں پر مسح کرنا اور اسکی اجازت دینا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے تواتر کے ساتھ ثابت ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔ اگر مسح علی الخفین کے جواز پر دو تین ہی حدیثیں ہوتیں تب بھی ان کی بناء پر قرآن کریم کے مذکورہ صریح حکم میں کوئی تقیید درست نہ ہوتی، کیونکہ اخبار احاد سے قرآن کریم پر زیادتی یا اسکا نسخ یا اس کی تقیید جائز نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ مسح علی الخفین کی احادیث معنی متواتر ہیں، اس لئے ان متواتر احادیث کی روشنی میں تمام امت کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ قرآن کریم کی آیت میں پاؤں دھونے کا حکم اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جب انسان نے ”خفین“ (یعنی چمڑے کے موزے) نہ پہن رکھے ہوں، چنانچہ۔۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں:-

ماقلت بالمسح حتى جاء في فيه

ضوء النهار (الجزء الرابع ص ۱۷۳ ج ۱)

میں مسح علی الخفین کا اس وقت تک قائل نہیں ہوا جب تک میرے پاس روز روشن کی طرح اس کے دلائل نہیں پہنچ گئے۔

چنانچہ ”مسح علی الخفین“ کا حکم اسی (۸۰) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجر ”فتح الباری“ میں لکھتے ہیں:-

وقد صرح جمع من الحفاظ بأن المسح

على الخفين متواتر وجمع بعضهم رواته

فجاوزوا الثمانين منهم العشرة

(نیل الاوطار ص ۱۷۶ ج ۱)

حفاظ کی ایک بڑی جماعت نے تصریح کی ہے کہ مسح علی الخفین کا حکم متواتر ہے، اور بعض حضرات نے اس کے روایت کرنے والے صحابہ کو جمع کیا تو وہ اسی (۸۰) سے متجاوز تھے جن میں عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں۔

اور حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں:-

ادرکت سبعين بدريا من الصحابة

كلهم كانوا يرون المسح على الخفين-

(تخصیص الجبیر ص ۱۵۸ ج ۱ و بدائع ص ۷۷ ج ۱)

اگر مسح علی الخفین کا حکم ایسے تواتر یا استفاضے کے ساتھ ثابت نہ ہوتا تو قرآن کریم نے پاؤں دھونے کا جو حکم دیا ہے اس میں کسی تخصیص یا تنقید کی گنجائش نہیں تھی، چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں:-

اما يجوز نسخ القرآن بالسنة اذا وردت

كورد المسح على الخفين في الاستفاضة

(احکام القرآن للحصص ص ۲۲۵ ج ۲)

”سنت نبویہ سے قرآن کریم کے کسی حکم کو منسوخ (بمعنی مقید) کرنا اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب وہ ت ایسے قواعد سے ثابت ہو جیسے مسح علی الخفین ثابت ہے۔“

خلاصہ یہ ہے کہ وضو میں پاؤں دھونے کا قرآنی حکم ایسی چیز نہیں ہے جسے دو تین روایتوں کی بنیاد پر کسی خاص حالت کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے، بلکہ اس کے لئے ایسا قیاسی اور کار ہے جیسا مسح علی الخفین کی احادیث کو حاصل ہے۔ اب ”خفین“ (چمڑے کے موزوں) کے بارے میں تو یہ قیاسی موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مسح خود بھی فرمایا اور دوسروں کو بھی اس کی اجازت دی، لیکن ”خفین“ کے سوا کسی چیز پر مسح کرنے کے بارے میں ایسا قیاسی موجود نہیں ہے۔ اور ”خفین“ چونکہ عربی زبان میں صرف چمڑے کے موزوں کو کہتے ہیں، کپڑے کے موزوں کو ”خف“ نہیں کہا جاتا، اس لئے یہ اجازت صرف چمڑے ہی کے موزوں کے ساتھ مخصوص رہے گی، دوسرے موزوں کے بارے میں قرآن کریم کے اصلی حکم یعنی پاؤں دھونے پر ہی عمل ہوگا۔ ہاں اگر کپڑے کے موزے اتنے نخی (موٹے) ہوں کہ وہ اپنی خصوصیات اور اوصاف میں چمڑے کے ہم پایہ ہو گئے ہوں، یعنی نہ تو ان میں پانی چھنٹا ہو، نہ انہیں کھڑا رکھنے کے لئے کسی بیرونی سہارے کی ضرورت ہو اور انکو پہن کر میل دو میل چل سکتے ہوں تو ایسے موزوں کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہو گیا، بعض فقہاء نے فرمایا کہ چونکہ ایسے موزے چمڑے ہی کے معنی میں آگئے ہیں اس لئے ان پر بھی مسح جائز ہونا چاہئے، اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ”چونکہ مسح کرنا قیاسی کے ساتھ صرف خفین (چمڑے کے موزوں) پر ہی ثابت ہے، اس لئے ان پر مسح کرنا درست نہیں، گویا موزے تین قسم کے ہو گئے۔“

(۱) چمڑے کے موزے جنہیں خفین کہا جاتا ہے، ان پر مسح باجماع جائز

(۲) وہ باریک موزے جو نہ چڑے کے ہوں، اور نہ ان میں چڑے کے اوصاف پائے جاتے ہوں، جیسے آجکل کے سوتی، اونی یا تائیلون کے موزے، ان کے بارے میں اجماع ہے کہ ان پر مسح جائز نہیں کیونکہ ایسے موزوں پر مسح کرنا ایسے دلائل سے ثابت نہیں جن کی بناء پر پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو چھوڑا جاسکے۔

(۳) وہ موزے جو چڑے کے تو نہیں ہیں، لیکن ان میں موٹے ہونے کی بناء پر اوصاف چڑے ہی کے پائے جاتے ہیں۔ ان پر مسح کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو موزے چڑے جیسے نہ ہوں، ان پر مسح کے عدم جواز میں مجتہدین امت کا کوئی اختلاف نہیں، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو اس وقت تک نہیں چھوڑا جاسکتا جب تک کہ مسح کا حکم ایسے تواتر سے ثابت نہ ہو جائے جس تواتر سے مسح علی الخفین کا جواز ثابت ہے۔ لہذا فقہاء کرام نے کپڑے کے موزوں پر مسح کے لئے جو شرطیں لگائی ہیں وہ اپنی طرف سے نہیں لگائیں، بلکہ ان موزوں میں چڑے کے اوصاف کے تحقق کے لئے لگائی ہیں۔ اور اس میں بھی اختلاف رہا ہے کہ ان شرائط کے تحقق کے بعد بھی ان پر مسح جائز ہے یا نہیں۔

حقیقت مسئلہ کی اس وضاحت کے بعد اب ان روایات کو دیکھئے جن میں جوہر بن (جوہر ابوں) پر مسح کا ذکر آیا ہے، سارے ذخیرہ حدیث میں یہ کل تین حدیثیں ہیں ایک حضرت بلالؓ سے مروی ہے، ایک حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے، اور ایک حضرت مغیرہ بن شعبہؓ (رضی اللہ عنہم) سے۔ حضرت بلالؓ کی حدیث معجم صغیر طبرانی میں ہے، اور حضرت ابو موسیٰؓ کی ابن ماجہؒ اور بیہقیؒ وغیرہ نے روایت کی ہے، لیکن حافظ زبلیؒ نے ان دونوں کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ دونوں سنداً ضعیف ہیں۔

(نصب الراية ص ۱۸۳ ج ۱)

اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے بارے میں تو امام ابو داؤدؒ نے بھی لکھا ہے کہ
لیس بالمتصل ولا بالقوی (بذل المجہود ص ۹۶ ج ۱) لہذا یہ دونوں
روایتیں تو خارج از بحث ہیں۔

اب صرف حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث رہ جاتی ہے، اس کا معاملہ بھی
یہ ہے کہ اگرچہ امام ترمذیؒ نے اس کو ”حسن صحیح“ کہا ہے، لیکن دوسرے جلیل
القدر محدثین نے امام ترمذیؒ کے اس قول پر سخت تنقید کی ہے، امام ابو داؤدؒ اس
حدیث کو روایت کر کے لکھتے ہیں:-

وكان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث
بهذه الحديث لان المعروف عن المغيرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين-

(بذل المجہود ص ۹۶ ج ۱)

حضرت عبدالرحمن بن مہدیؒ یہ حدیث بیان نہیں کیا
کرتے تھے کیونکہ حضرت مغیرہؓ سے جو معروف روایتیں ہیں وہ
مسح علی الخفین کی ہیں، (نہ کہ جو رہین پر مسح کی)
امام نسائیؒ سنن کبریٰ میں لکھتے ہیں:-

لا نعلم احدا تابع انه ابا قيس على هذه
الرواية، والصحيح عن المغيرة انه عليه
السلام مسح على الخفين

(نصب الراية ص ۱۸۳ ج ۱)

یہ روایت ابو قیس کے سوا کسی نے روایت نہیں کی، اور
ہمارے علم میں کوئی اور راوی اسکی تائید نہیں کرتا، البتہ حضرت
مغیرہ رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت مسح علی الخفین ہی کی

ہے۔

اسکے علاوہ امام مسلمؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ و یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ، اور دوسرے محدثین نے اس روایت کو ابو قیس اور ہزمل بن شرجیل دونوں کے ضعف کی بنا پر ضعیف قرار دیا ہے، اور علامہ نوویؒ شارح صحیح مسلم لکھتے ہیں:-

کل واحد من هؤلاء لو انفرد قدم علی الترمذی، مع ان الجرح مقدم علی التمدیل، واتفق الحفاظ علی تضعیفه، ولا یقبل قول الترمذی انه حسن صحیح۔

(نصب الراية بحوالہ بالا)

جن حضرات نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اگر ان میں سے ہر ایک تنہا ہوتا تب بھی وہ امام ترمذیؒ پر مقدم ہوتا، اس کے علاوہ یہ قاعدہ ہے کہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، اور حفاظ حدیث اسکی تضعیف پر متفق ہیں، لہذا ترمذی کا یہ قول کہ، یہ ”حسن صحیح ہے“ قابل قبول نہیں۔

یہ ہے اس حدیث کی اسنادی حیثیت جسے مودودی صاحب نے اپنی دلیل میں پیش کیا ہے، آپ نے دیکھا کہ اول تو اکثر حفاظ حدیث کے نزدیک یہ حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال ہے۔

دوسرے اگر بالفرض امام ترمذیؒ کے قول کے مطابق اسے صحیح مان لیا جائے تو

پورے ذخیرہ حدیث میں تنہا یہ ایک روایت ہوگی جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جوہرین پر مسح کرنا مذکور ہے۔

اب آپ غور فرمائیے کہ قرآن کریم نے پاؤں دھونے کا جو صریح حکم دیا ہے اسے صرف اس ایک روایت کی بنا پر کیسے چھوڑ دیا جائے، جب کہ ائمہ

حدیث نے اس پر شدید تنقید بھی کی ہے؟ آپ پیچھے دیکھ چکے ہیں کہ مسح علی الخفین کا حکم اس وقت ثابت ہوا جب اسکی احادیث تواتر کی حد تک پہنچ گئیں، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسح علی الخفین کی احادیث اتنی کثرت کے ساتھ نہ ہوتیں تو پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو چھوڑنے کی گنجائش نہ تھی۔ لیکن مسح علی الجورین کی احادیث متواتر تو کیا ہوتیں، پورے ذخیرہ حدیث میں اسکی صرف تین روایتیں ہیں، ان میں سے دو تو بالافتقار ضعیف ہیں اور ایک کو اکثر محدثین نے ضعیف کہا ہے، صرف امام ترمذیؒ اسے صحیح کہتے ہیں۔ ایسی روایات کی بناء پر قرآن کریم کے کسی حکم میں کوئی تخصیص یا قید پیدا نہیں کی جاسکتی، چنانچہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:-

”والا صل فيه انه قد ثبت ان مراد الآية
الغسل على ما قدمنا، فلو لم ترد الاثار المتواترة
على النبي صلى الله عليه وسلم في المسح على
الخفين لما اجزنا المسح ولعلمنا ترد الا
ثاري جواز المسح على الجورين في وزن
ورودها في المسح على الخفين ابقينا حكم
الغسل على مراد الآية“ -

(احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۲۲۸)

مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ آیت کی اصلی مراد پاؤں دھونا ہے جیسے کہ پیچھے گزر چکا، لہذا اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی متواتر احادیث ثابت نہ ہوتیں تو ہم کبھی مسح علی الخفین کو جائز قرار نہ دیتے..... اور چونکہ جورین (کپڑے کے موزوں) پر مسح کی احادیث اس وزنی طریقے سے مروی نہیں ہیں جس وزنی طریقے سے مسح علی الخفین کی احادیث مروی ہیں۔ اس لئے ہم نے وہاں آیت قرآنی کی اصل مراد یعنی پاؤں دھونے کے حکم کو برقرار رکھا

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن حضرات صحابہ کرامؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے جو رہین پر مسح کیا یا اسکی اجازت دی تو ان کے اس عمل کی کیا وجہ تھی؟ اسکا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے ان آثار میں کہیں بھی یہ صراحت نہیں ہے کہ جو رہین کپڑے کے باریک موزے تھے، اور جب تک یہ صراحت نہ ہو اس وقت تک ان آثار سے باریک موزوں پر مسح کا جواز کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟ چنانچہ مشہور اہل حدیث عالم علامہ شمس الحق صاحب عظیم آبادی لکھتے ہیں:-

ان الجورب يتخذ من الاديم وكذا من
الصوف و كذا من القطن ويقال لكل من هذه
انه جورب، ومن المعلوم ان هذه الرخصه
بهذا العموم لا تثبت الا بعد ان يثبت ان الجوربين
الذين مسح عليهما النبي صلى الله عليه وسلم
كانا من صوف الخ

(عن المعبر ص ۶۲ ج ۱)

”یعنی جو رہین کھال کے بھی ہوتے ہیں، اون کے بھی اور روئی کے بھی، اور ہر ایک کو جورب کہا جاتا ہے، اور ہر قسم کے موزے پر مسح کی اجازت اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اون کے جو رہین پر مسح فرمایا۔“ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ ثابت ہے کہ

ان حضرات نے جن جو رہین پر مسح فرمایا وہ یا تو چڑے کے تھے یا اپنی موٹائی کی وجہ سے چڑے کے موزوں کی طرح تھے، اور ان میں چڑے کے موزوں کی صفات پائی جاتی تھیں، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے:-

حدثنا هشيم قال اخبرنا يونس عن الحسن
وشعبه عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن

انہما قالاً: یمسح علی الجوربین اذا كانا

صفيقین (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۸۸ ج ۱)

حضرت سعید بن مسیتؒ اور حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ جرابوں پر مسح جائز ہے، بشرطیکہ وہ خوب سوئی ہوں۔ واضح رہے کہ ثوب صفيق اس کپڑے کو کہتے ہیں جو خوب مضبوط اور دیز ہو ملاحظہ ہو قاموس اور مختار الصحاح وغیرہ۔

حضرت حسن بصریؒ اور حضرت سعید بن المسیبؒ دونوں جلیل القدر تابعین میں سے ہیں اور انھوں نے صحابہ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی یہ فتویٰ دیا ہے۔

لہذا ان حضرات کے عمل اور فتویٰ سے جو بات ثابت ہوئی وہ اس سے زائد نہیں کہ جو موزے بہت موٹے ہونے کی بنا پر چڑے کے اوصاف کے حامل ہوں، ان پر مسح جائز ہے، اور اس موٹائی کی وضاحت کے لئے میں نے وہ تین شرائط ذکر کی ہیں کہ ایک تو ان میں پانی نہ چھپے دوسرے وہ کسی چیز سے باندھے بغیر اپنی موٹائی کی وجہ سے خود کھڑے رہیں، اور تیسرے یہ کہ ان کو پہن کر میل دو میل چلنا ممکن ہو، ایسے موزے چونکہ چڑے کے اوصاف کے حامل ہوتے ہیں، اس لئے ان کو بھی اکثر فقہانے ”مسح علی الخفین“ کی احادیث کی دلالت النص اور مذکورہ آثار صحابہؓ کی بناء پر ”خفین“ کے حکم میں داخل کر لیا، چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ تحریر فرماتے ہیں:-

لا شك ان المسح علی الخف علی خلاف القياس، فلا يصلح الحاق غيره به، الا اذا كان بطريق الدلالة، وهوان يكون في معناه، ومعناه الساتر لمحل الفرض الذي هو بعد متابعة المشي فيه في السفر وغيره۔

(فتح القدیر ص ۱۰۹ ج ۱)

”اس میں کوئی شک نہیں کہ مسح علی الخفین کی مشروعیت خلاف قیاس ہوئی ہے لہذا کسی دوسری چیز کو ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، الا یہ کہ وہ دلالة النص کے طریقے پر خفین کے معنی میں داخل ہو، اور خفین کے معنی ایک ایسے موزے کے ہیں جنہوں نے پاؤں کو بالکل ڈھانپ رکھا ہو اور ان میں سفرو وغیرہ کے دوران مسلسل چلنا ممکن ہو۔“

لہذا فقہاء نے جو رہن پر مسح کے لئے جو شرائط مقرر کی ہیں، ان کی یہ تعبیر بالکل غلط اور خلاف واقعہ ہے کہ حدیث میں مسح علی الجورین کی اجازت مطلق تھی، اور انہوں نے اپنی طرف سے شرائط عائد کر کے اسے مقید کر دیا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اصولی اعتبار سے پاؤں دھونے کے فریضے کو چھوڑ کر مسح کرنے کا حکم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس پر احادیث متواترہ موجود نہ ہوں، خفین میں چونکہ ایسی احادیث موجود تھیں، اس لئے وہاں مسح کی اجازت دیدی گئی، لیکن جو رہن پر مسح کسی ایسی حدیث سے بھی ثابت نہیں جو متفق علیہ طور پر صحیح ہو، لہذا مسح کی اجازت نہیں دی جاسکتی تھی، الا یہ کہ وہ جو رہن خفین کی صفات کے حامل ہو کر خفین کے حکم میں بدلالة النص داخل ہو جائیں، اور چونکہ صحابہ و تابعین سے ایسے ہی موزوں پر مسح ثابت تھا، اس لئے بیشتر فقہاء نے اسکی اجازت دی۔ اور ”خفین“ کی بنیادی صفات کو مذکورہ تین شرائط کے ذریعہ بیان کر دیا۔ اور اسپر تمام ائمہ مجتہدین کا اجماع منعقد ہو گیا۔

جہاں تک علامہ ابن حزمؒ یا علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کا تعلق ہے، ان کا مقام بلند اپنی جگہ ہے لیکن انہوں نے بہت سے مسائل میں جمہور امت سے الگ راہ اختیار کی ہے جسے امت نے بحیثیت مجموعی قبول نہیں کیا، بالخصوص اس مسئلے میں تو انہوں نے اپنے مسلک پر کوئی دلیل بھی نہیں دی۔ لہذا پوری امت کے فقہاء، محدثین اور مجتہدین کے مقابلے میں صرف ان تین حضرات کی

رائے پر عمل کر کے پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو ترک کر دینا ایک سنگین جسارت ہے اور اس "اجتہاد" کا تو کوئی جواب ہی نہیں ہے کہ "اگر پاؤں پر کپڑا لپیٹ کر بھی مسح کر لیا جائے تو اس پر بھی مسح جائز ہے۔" ساری امت کے تمام فقہاء، تمام محدثین اور تمام مجتہدین کے بارے میں تو یہ الزام ہے کہ ان کے اس قول کا کوئی ماخذ نہیں، حالانکہ ان کے ناقابل انکار دلائل آپ پیچھے دیکھ چکے ہیں اور دوسری طرف اپنا خود "اجتہاد" یہ ہے کہ بلاوجہ پاؤں پر کپڑا لپیٹ کر اس پر بھی مسح کیا جاسکتا ہے۔ کیا اس لائسنس حرکت کی خاطر پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو ترک کرنے کا بھی کوئی ماخذ ہے؟

آپ نے جناب سید ابو الاعلیٰ مودودی صاحب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے اس میں چونکہ جوتوں پر مسح کرنے کا بھی ذکر ہے، اس لئے اسکی حقیقت بھی آخر میں مختصراً عرض ہے۔

جو رہین اگر موٹے ہوں تو ان پر مسح کرنے کے تو بعض فقہاء قائل بھی ہیں، لیکن جوتوں پر مسح کرنا تو کسی بھی امام کے مذہب میں جائز نہیں:-

"لم يذهب احد من الائمة الى جواز المسح على النعلين

(معارف السنن ص ۳۴۷ ج ۱)

ائمہ میں سے کوئی بھی جوتوں پر مسح کرنے کا قائل نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جوتوں پر مسح کرنا اس وقت ثابت ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے ہی سے باد وضو ہوتے تھے، لیکن نئی نماز کے لئے تازہ وضو فرماتے تھے، ایسی حالت میں چونکہ وضو پہلے سے ہوتا تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پاؤں دھونے کے بجائے اپنے جوتوں پر ہاتھ پھیر لیتے تھے، چنانچہ صحیح ابن حزمہ میں روایت ہے:-

عن علی انه دعا بکوز من ماء ثم توجها
وضوء خفیفاً ومسح علی نعلیه،
ثم قال هكذا وضوء رسول الله صلی الله
علیه وسلم للمطاهر ما لم يحدث۔

(صحیح ابن حزمہ، ص ۱۰۰ ج ۱ اب ۱۵۳ حد ۳۰۰)

”حضرت علیؑ نے پانی کا ایک گلاس منگوا یا، اور بہت مختصر وضو کیا اور اپنے
جوتوں پر مسح کیا، پھر فرمایا: طہارت کی حالت میں جب تک وضو نہ ٹوٹا ہو،
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح وضو فرمایا کرتے تھے۔
اس وضاحت کے بعد ”جوتوں پر مسح“ ثابت کرنے والی روایات سے بے
وضو آدمی کے لئے جوتوں پر مسح کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

لہذا

امت کے تمام مستند فقہاء و مجتہدین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ باریک
موزے جن سے پانی چھن جاتا ہو، یا وہ کسی چیز سے باندھے بغیر ہنڈلی پر کھڑے
نہ رہتے ہوں، یا ان میں میل دو میل مسلسل چلنا ممکن نہ ہو، ان پر مسح جائز نہیں
ہے اور نہ جوتوں پر مسح درست ہے۔ اور چونکہ ہمارے زمانے میں جو سوتی، اونٹنی،
ٹائیلوں کے موزے رائج ہیں وہ باریک ہوتے ہیں اور ان میں مذکورہ اوصاف نہیں
پائے جاتے، اس لئے ان پر مسح کسی حال میں جائز نہیں ہے، اور جو شخص ایسا کرے

گاتو امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ بلکہ کسی بھی مجتہد کے مسلک
میں اسکا وضوح صحیح نہیں ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

(بشکریہ ماہنامہ البلاغ، جمادی الاولیٰ ۱۳۹۷ھ)

الحمد لله رب العالمین

تاخیر رکن کی وہ مقدار کیا ہے؟

جس سے سجدہ سہو واجب ہو

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ
إِلَى اللَّهِ مِنْ جَمْعِكُمْ جَمِيعًا فَبِئْسَ كُفُلًا تَعْمَلُونَ"
(سورة المائدہ ص ۱۱۵)

اے ایمان والو! تم اپنے آپ کی خبر لو، اگر تم سیدھے راستے پر آ گئے
(تم نے ہدایت حاصل کر لی۔ صحیح راستہ اختیار کر لیا) تو جو لوگ گمراہ ہیں۔
ان کی گمراہی تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچائے گی۔ تم سب کو اللہ کی طرف لوٹنا ہے
وہاں پر اللہ تعالیٰ تمہیں بتائیں گے کہ تم دنیا کے اندر کیا کرتے رہے ہو۔

تاخیر کن کی وہ مقدار کیا ہے جس سے سجدہ سہو واجب ہو؟

سوال:

منیۃ المصلیٰ میں لکھا ہے کہ پہلی رکعت اور تیسری رکعت میں محض بیٹھنے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے اور یہ عبارت ہے و یجب سجدة السہو بمجرد الجلوس اور صاحب مفقاح الصلوة نے ایک تسبیح کی مقدار بیٹھنے کا قید لگائی ہے۔ اور شامی نے لکھا ہے کہ مجرد جلوس موجب سہو نہیں ہے یعنی بقدر جلسہ استراحت اگر سہو کوئی شخص جلسہ کرے تو سجدہ سہو واجب نہیں کیونکہ یہ جلسہ استراحت کا اختلاف بین الشافعیۃ والحنفیۃ اختلاف فی السنیۃ وعدم السنیۃ ہے پس جس نے جلسہ استراحت کی مقدار جلسہ کیا اس نے سہو ترک سنت کیا اور سجدہ سہو ترک واجب سے ہوتا ہے نہ ترک سنت سے۔ خود مجھے ایسا اتفاق ایک مرتبہ ہو گیا تو میں نے شامی کی رائے کو راجح سمجھ کر اس

پر عمل کر لیا تھا مگر پھر بھی اپنے جی کو اس مسئلہ میں پورا اطمینان نہیں ہے اسلئے یہ
معاوم کرنا ہے کہ اس مسئلہ میں حضور کی کیا تحقیق ہے۔

جواب از مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

الجواب مجھ کو بھی مدت سے تردد ہے مگر عمل اس پر ہے کہ بمجرد
جلوس سجدہ سو کرتا ہوں لا لا نہ ترک السینۃ بل لان فیہ التأخیر
فی القيام۔ اور ایک تسبیح کی مقدار تو عادتہ جلوس ہو ہی جاتا ہے
اس میں ذرا غور کیجئے ۲۰ ذیقعدہ ۱۳۳۳ھ (امداد الفتاویٰ ج ۱ ص ۳۵۱)

تحقیق! از مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

اقول وبالله استعین :- عبارات ذیل زیر بحث مسئلے میں قابل

غور ہیں :-

(۱) قال فی ملتقى الا بحر ويجب ان يقرأ ركوع او قعود
او قدم ركنا او اخره او كرره او غيره واجبا او تركه كركوع
قبل القراءة وتأخير القيام الى الثالثة بزيادة على التشهد، وقال
شارحه العلامة شيخ زاده واختلفاوت مقدار الزيادة فقال
بعضهم بزيادة حرف وكلام المصنف يشير الى هذا وقال
بعضهم بقدر ركن وهو الصحيح كما في اكثر الكتب
(مجمع الانهر ص ۱۴۸ ج ۱)

(۲) وقال تحته شارحه العلامة ابن عابدين بقدر ركن
(بالحوالة المسطورة)

(۳) قال الا مام ظهير الدين المرغيناني لا يجب بقوله اللهم صل على محمد واما المعتبر مقدرا يودی فيه ركنًا كذا في الظهيرية (برجندی شرح وقایہ ص ۱۳۹ ج ۱)

(۴) قال ابن البزاز الكردری سہاوی صلوتہ انہا الظهر او العصر او غیر ذلک ان تفکر قدر مایودی فیہ رکن کالرکوع لزوم ان قليلا فان شک فی صلوٰۃ صلاھا الخ (الجامع الوجیز علی ہامش الندیہ ص ۷۰ ج ۴)

ان تمام عبارات سے مشترکہ طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تاخیر واجب کی مقدار اکثر فقہاء نے یہ قرار دی ہے کہ اتنی دیر تاخیر ہو جائے جس میں کوئی رکن نماز مثلاً رکوع یا سجدہ وغیرہ ادا ہو سکے، اور وہ تین مرتبہ سبحان ربی العظیم کہنے کے وقفے میں ہوتا ہے، بہ صرح الطحطاوی "فی حاشیہ علی المراقی حیث قال ولم یبینوا قدر الرکن وعلى قیاس ما تقدم ان يعتبر الرکن مع سنتہ وهو مقدار بثلاث تسبیحات (طحطاوی ص ۲۵۸ ج ۱)

اس قول کے علاوہ بھی بہت سے اقوال ذکر کئے گئے ہیں جن میں سے یا تو مرجوح ہیں یا وہ ہیں کہ جن کا مال یہی نکلتا ہے۔

صاحب تنویر الابصار نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر کیا ہے۔ اور بظاہر دونوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے، باب صفة الصلوٰۃ میں ان کی عبارت یہ ہے (فان زاد عامدا کرہ) فتجب الاعادة (اوساھیا وجب علیہ سجود السہو اذا قال اللهم صل علی محمد) فقط (علی المذہب) المفتی بہ لا الخصوص الصلوٰۃ بل لتاخير القيام (شامی ص ۷۷ ج ۱) اس کے تحت علامہ شامی نے کئی اقوال نقل کر کے بحر، زیلعی، شرح منیہ کبیری، وغیرہ سے اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ رملی "اور شرح منیہ صغیری سے وعلی ال محمدی

زیادتی کا مرتج ہونا ذکر کیا ہے۔

اور باب سجود السهو میں صاحب تنویر فرماتے ہیں
(وتأخير قيام الى الثالثة بزيادة على التشهد بقدر ركن)
اور صاحب درمختار نے لکھا ہے وقيل بحرف وفي الزيلعي الاصح
وجوبه باللهم صل على محمد- علامہ ابن عابدینؒ نے اس
تعارض کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (قوله و الزيلعي الخ) جزم به
المصنف في متنه في فصل اذا اراد الشروع وقال انه السذهب
واختاره في البحر. تبعا للخلاصة والخانية والظاهر انه لاينا في
قول المصنف هنا بقدر ركن تامل (شامہ ص ۶۹۳ ج ۱) جس سے معلوم ہوا
کہ اللہم صل علی محمد اور بقدر رکن دونوں اقوال کا حاصل اور مال ایک ہی
نکلا ہے، تو گویا جس جس نے اللہم صل علی محمد کو مقدار تاخیر قرار دیا
ہے اس نے بقدر رکن کے قول کے معنائی کوئی بات نہیں کہی، وباللکس۔

رہی وہ عبارت جو منیۃ المصلیٰ میں ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی یا تیسری
رکعت کے آخر میں بیٹھ جائے تو مطلق بیٹھ جانے ہی سے سجدہ سو واجب ہو
جائے گا، خواہ مقدار رکن بیٹھا ہو یا نہیں۔ اسی طرح اس میں یہ بھی ہے کہ جلسہ
استراحت سے سجدہ سولازم آجائے گا، (کبیری ص ۴۳۲) سو اس بارہ میں تحقیق
وہ ہے جو درمختار اور ردالمحتار میں لکھی گئی وہ ہوگا:

(۱) قال العلامة الحصکفی فی واجبات

الصلواة وترك قعود قبل ثانیة او رابعة وكل زیادة تتخلل بین
الفرضین۔ وقال الشاسی تحته وكذا القعدة فی اواخر رکعة
الا ولی او الثالثة فیجب ترکها ویلزم من فعلها ایضا

تاخیر الیام الی الثانیة او الرابعة عن عمله وهذا اذا كانت القعدة طویلة اما الجلسة الخفیفة التي استحبها الشافعی " فتركها غیر واجب عند نابل هو الا فضل - (شامی ص ۳۲۸ ج ۱) (۲) قال فی الدر المختار و یکبر للنهوض علی صدور قد میہ بلا اعتیاد و تعود استراحة ولو فعل لا بأس، وقال الشافعی " تحته قال شمس الائمة العلوی الخلف فی الا فضل حتی لو فعل كما هو مذ هینا لا بأس به عند الشافعی ولو فعل كما هو مذهبه لا بأس به عندنا کذا فی المحيط اه قال فی الحلیة والا شبه انه سنة او استحب عند عدم العذر ویکره فعله تنزیها لمن الیس به عذرا به وتبعه فی البحر — اقول ولا بنا فی هذا ما قدمه الشارح فی الواجبات حیث ذکر منها ترک قعود قبل ثانیة ورابعة لا ن ذاک معمول علی القعود الطویل (رد المختار ص ۳۷۱ ج ۱)

اسلمی ان عبارات سے معلوم ہوا کہ دو رکعتوں کے درمیان جلسہ خفیفہ عموماً جائز ہے اور شامی کی تصریح کے مطابق ترک قعود جو واجب ہے، وہ قعود طویل ہے، قصیر نہیں۔ اور درایت کا مقتضی بھی یہی ہے کیونکہ یہ فعل عموماً جائز ہے تو سہواً بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے، نیز چونکہ یہ قول "بقدر رکن" کی تقدیر کے مطابق ہے اس لئے اسی کو ترجیح ہونا چاہئے۔ اور جب اس درایت کے ساتھ شامی کی یہ روایت بھی مل گئی تو اس دعوے میں مزید قوت پیدا ہو گئی اور خود علامہ ابراہیم حلی کی تصریح علامہ شامی نے نقل فرمائی ہے کہ عن شرح المنیہ انه لا ینبغی ان یدل عن الدراية ای الدلیل اذا وافقتها رواية۔

خلاصہ یہ کہ جو مقدار جلسہ استراحت کی شوائع کے یہاں مسنون ہے اس مقدار تک بیٹھنے سے سجدہ سہولازم نہ آنا چاہئے۔

ہذا ما بدالی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب

احقر محمد تقی عثمانی غفرلہ
یکم محرم الحرام ۱۳۸۰ھ

الجواب صحیح
بندہ شہید احمد

الجواب صحیح
بندہ محمد رفیع عفی عنہ

رمضان میں نفل کی جماعت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

عرض ناشر

۱۹۵۹ء میں ایک صاحب ”محمود حسن“ نے رمضان المبارک میں نفل کی جماعت سے متعلق ایک استفتاء حضرت مولانا محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں ارسال کیا تھا۔ اور استفتاء کے ساتھ اسی مسئلہ سے متعلق حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا تحریر کردہ جواب بھی ارسال کیا، حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استفتاء جواب کے لئے اپنے فائق اور لائق صاحبزادے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے سپرد کیا۔ جو اس وقت دورہ حدیث میں داخلہ لینے والے تھے۔ گویا کہ اس وقت ان کا ضابطے کا طالب علمانہ دور بھی ختم نہیں ہوا تھا۔ حضرت مولانا مدظلہم نے اپنے والد محترم کے ایما پر اس استفتاء کا تحقیقی جواب تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

رمضان میں نفل کی جماعت

الاستفتاء

درد خدمت حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ

س: حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک فتویٰ ”الجمعۃ شیخ الاسلام نمبر“ میں شائع ہوا ہے، جس میں رمضان میں تہجد کی نماز تداوی کے ساتھ بھی افضل ہونا درج ہے، اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ نے فتاویٰ رشیدیہ میں رمضان میں تہجد کی جماعت کو اگر بالتداوی ہو، مکروہ تحریمی بتلایا ہے۔ اس کو حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے قول مرجوح پر مبنی قرار دیا ہے، میں نے بہت سارے حضرات کو لکھا، کسی کے یہاں سے فیصلہ کن جواب موصول نہیں ہوا، بجز حضرت والا کے اس وقت اس کے متعلق کہیں سے مجھے اس کی توقع بھی نہیں ہے، بڑے بڑے کام کے مفتی حضرات چل بے، مسئلہ زیر بحث بہت اہم ہے۔ اس کی وجہ سے ایک نیا باب بدعت کا کھل جانے کا اندیشہ ہے، خود مجھے بھی تردد پیدا ہو گیا، یہاں گزشتہ رمضان میں پچاس ساٹھ کبھی کبھی سو سے زائد آدمی تہجد کی نماز جماعت سے ادا کرنے لگے، اس کا اہتمام ہونے لگا، میں نہ شریک ہوا، نہ کسی کو شریک ہونے کو کہا، نہ کسی کو منع کیا۔ البتہ اپنے احباب خود ہی دریافت کرتے تو ان سے کہہ دیتا تھا کہ فقہاء تو مطلق طور پر تداوی کو نوافل میں مکروہ ہی لکھتے ہیں۔ ہمارے اکابر میں سے کسی کا عمل بھی مجھے اس کے متعلق سننے میں نہیں

حضرت والا ذرا مفصل طور پر حضرت مہنی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کے متعلق کچھ تحریر فرمادیں۔ اگرچہ حضرت والا کو تکلیف ہوگی، لیکن کیا کیا جائے، کہیں سے اطمینان بخش جواب نہیں ملا۔

حضرت مولانا حسین احمد مہنی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب منسلک ہے۔

مکترین بندہ محمود حسن عفی عنہ

کراچی۔

جواب از حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ

منقول از "شیخ الاسلام نمبر" صفحہ ۵۳ روزنامہ الجمعیۃ، دہلی
جواب سوال از جماعت نوافل در رمضان فیر تراویح۔ (منقول از مکتوبات
مخطوطہ)

"فتح القدیر ج اول، باب الاستقاء ص ۳۳۸ میں ہے۔
وقد صرح الحاكمه ايضا في باب صلوة الكسوف من الكافي بقوله
"ويكره صلوة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلوة
الكسوف، وهذا خلاف ما ذكر شيخ الاسلام"
اور رد المحتار ج ۱ صفحہ ۵۲۳ پر ہے: "قلت ويؤيده ايضا ما في
البدائع من قوله ان الجماعة في التطوع ليست بسنة الا في قيام
رمضان اه، وفيه والنفل بالجماعة غير مستحب، لانه لم يفعله
الصحابه في غير رمضان" اه۔

مذکورہ بالا نصوص میں قیام رمضان کی تشریح فرمائی گئی ہے، اس کی تخصیص
تراویح کے ساتھ نہیں کی گئی، چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تیسری شب
تک اور صحابہ کرام سے آخری شب تک نوافل باجماعت پڑھنا منقول ہے،
جیسا کہ موطا امام مالک میں بکثرت مروی ہے، اس لئے تمام وہ نوافل جو رمضان کی
راتوں میں پڑھے جائیں، خواہ تراویح ہوں، یا تہجد، اوائل شب میں ہوں، یا اواخر
شب میں، جماعت کی اجازت ہوگی۔

موطا امام مالک صفحہ ۱۱۱ میں ہے:

"قال محمد: وبهذا ناخذ، لا بأس بالصلاة

في شهر رمضان ان يصلي الناس امام

تطوعا، لان المسلمين قد اجمعوا على

ذلك اه۔"

فتح الباری ج رابع صفحہ ۲۱۵ باب ”فضل من قام رمضان“ میں ہے

”ای قیام لیالیہ مصلیاء و المراد من قیام اللیل ما يحصل به مطلق القیام، کیا قد سناہ فی التہجد سواء کان قلیلا او کثیرا، و ذکر النووی ان المراد بقیام رمضان صلوة التراویح، یعنی انه يحصل بها المطلوب من القیام، لان قیام رمضان لا یكون الا بها، واغرب الکرمائی فقال: اتفقوا علی ان المراد بقیام رمضان صلوة التراویح اه۔ قلت: قال انووی المراد بقیام رمضان صلوة التراویح، ولكن اتفاق من این اخذه بل المراد من قیام اللیل ما يحصل به یطلق القیام، سواء کان قلیلا او کثیرا، اه، وقال

العینی حج فی الجزء الاول صفحہ ۲۸۱ من کتاب الایمان من عمدة القاری مانصہ، و معنی من قام رمضان من قام بالطاعة فی لیال رمضان و یقال یرید صلوة التراویح، وقال بعضهم، لا یختص ذلك بصلوة التراویح، بل فی ای وقت صلی تطوعا حصل له ذلك الفضل“ اه۔

نصوص مذکورہ بالا سے مندرجہ ذیل امور معلوم ہوتے ہیں:

(۱) ہر فضل نماز کی جماعت مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ بلکہ اس سے کچھ مستثنیات بھی ہیں۔

(۲) مستثنیات میں لفظ قیام رمضان اور کسوف کو ذکر کیا ہے۔

(۳) امام محمد، اور حاکم اور صاحب بدائع وغیرہ متقدمین نے (رحمہم اللہ تعالیٰ) لفظ قیام رمضان ذکر فرمایا ہے، جو کہ مخصوص بالتراویح نہیں ہے۔

(۱۲) قیام رمضان کو مخصوص بالتراویح کرنا قول مرجوح ہے۔ جو کہ علامہ کرمانی اور علامہ نووی رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ہے، اس کے خلاف حافظ ابن حجر عسقلانی اور امام عینی رحمہما اللہ تعالیٰ قیام رمضان سے تمام نوافل مراد لے رہے ہیں خواہ تراویح ہو یا تہجد ہو، یا دیگر نوافل۔ اور امام نووی کے قول کو مول قرار دیتے ہوئے اپنے قول کی طرف لوٹاتے ہیں، اور کرمانی کے قول کو غریب اور مخدوش فرما دیتے ہیں۔ اور یہی امر مدلول مطابق بھی ہے۔

بناہریں فتاویٰ رشیدیہ کی تصریح جلد ثانی صفحہ ۵۹ اور جلد اول صفحہ ۴۹ جس میں مستثنیات کو منحصر تراویح کے ساتھ کیا گیا ہے، قول مرجوح پر مبنی ہے، پس رمضان کی جملہ نوافل کی جماعت، خواہ بالتداعی ہو۔ یا بلا تداعی، سب ماذون فیہ بلکہ مستحب ہوگی، اور ”من قام رمضان“ کے تحت کے تحت داخل ہوگی، اس پر تکثیر کرنا غیر صحیح ہوگا، بلکہ جملہ طاعات، طواف نفل یا عمرہ نائلہ وغیرہ اسی میں محسوب اور مرغوب فیہ قرار دیئے جائیں گے۔ کما ذکر العینی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ہم نے حضرت قطب العالم حاجی امداد اللہ صاحب قدس اللہ سرہ العزیز کا عمل بھی مکہ معظمہ میں اسی پر پایا ہے۔ اور حضرت شیخ السند مولانا محمود الحسن صاحب قدس اللہ سرہ العزیز کا بھی یہی معمول تھا۔ اور حرمین شریفین میں قدیم سے عمل سنت عشریہ وغیرہ کا جو کہ بالخصوص شوافع، اور چالیس رکعت کا عمل جو کہ موالک کا معمول بہ تھا، اور اہل مکہ کا قدیمی عمل ہر ترویج پر اسبرع طواف کا اسی کا مویذ ہے۔ واللہ اعلم

نک اسلاف

حسین احمد غفرلہ

۱۹/ ذی الحجہ ۱۴۳۲ھ دارالعلوم دیوبند

خط کا جواب از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ

مکرم بندہ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

یہ معاملہ نفس مسئلہ کی حیثیت سے تو کچھ اہم نہ تھا، لیکن حضرت مولانا مدنیؒ کے فتویٰ پر تنقید کی حیثیت سے اس کو اتنا مہم بنا دیا کہ اس میں کافی بحث و تحقیق کے بغیر قلم اٹھانا مشکل تھا، رمضان میں مجھ سے بالکل یہ کام نہیں ہوتا، اس لئے اپنے چھوٹے لڑکے محمد تقی سلمہ کو جو اس سال دورۂ حدیث میں شریک ہونے والا ہے، یہ مسئلہ حوالے کیا، خیال یہ تھا کہ اس کو مشتق ہوگی، اور کتابوں کے حوالے یہ نکال کر پیش کر دے گا تو پھر میں کچھ لکھوں گا، مگر ماشاء اللہ یہ لڑکا ذہین ہے، اس لئے تمام کتابوں کے حوالے بھی بغیر میری کسی امداد کے نکالے۔ پھر ان کے اقتباسات لے کر خود ہی ایک تحریر لکھ دی، اب جو تحریر دیکھی تو میری نظر میں بالکل کافی دانی تھی، اس لئے اسی پر تصدیق لکھ دی، وہ بھیج رہا ہوں۔

والسلام

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

۴/ شوال ۱۳۷۸ھ

جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی الجواب وهو الموفق للصواب

تراویح، استقواء اور کسوف کے علاوہ دوسری نفلوں کی جماعت اگر بالتداعی ہو تو ہر صورت مکروہ تحریمی ہے، خواہ وہ نفلیں رمضان میں پڑھی جائیں، یا غیر رمضان میں، یہی مسلک عام فقہاء و محدثین کا ہے، اور اسی پر سلف صالحین کا فتویٰ اور تعامل رہا ہے۔

(۱) بذائع الصنائع میں ہے:

”اذا صلوا التراویح ثم ارادوا ان يصلوها

ثانیا يصلون فرادی لا بجماعة،

لان الثانية تطوع مطلق والتطوع المطلق

بجماعة مکروه۔ (بذائع ج ۱ ص ۲۹۰)

علامہ ابن نجیم ”قہراتے ہیں:

”ولو صلوا التراویح، ثم ارادوا ان يصلوها

ثانیا يصلون فرادی“

(البحر الرائق ج ۲ ص ۷۷)

فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے:

ولو صلوا التراویح ثم ارادوا ان يصلوها

ثانیا يصلون فرادی ”کذا“

التارخانیة“ (عالمگیریہ ج ۱ ص ۱۲۳)

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

صلوا بجماعة، ثم ارادوا اعادتها بالجماعة يكره،

لان النفل بجماعة على التداعي يكره الا

بالنص "آ۔

(بزازیہ علی حاشیہ الہندیہ، ج ۳ ص ۳۱)

مذکورۃ الصدر نصوص سے معلوم ہوا کہ تراویح کا اعادہ جماعت کے ساتھ جائز نہیں، اور بدائع و فتاویٰ بزازیہ میں اس کی علت کی تصریح بھی فرمادی گئی کہ دوسری مرتبہ پڑھی جانے والی تراویح نفل مطلق (یعنی وہ نفل جس کے اندر جماعت کی نص نہیں ملتی) ہو جائے گی، اور نفل مطلق جماعت کے ساتھ مکروہ (تحریمی) ہے، تو معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء کے نزدیک نفل کی جماعت (علی النداء) بہر صورت مکروہ ہے۔ خواہ رمضان میں ہو۔ یا غیر رمضان میں۔ کیونکہ اگر رمضان کی نفلیں علی الاطلاق اس حکم سے مستثنیٰ ہوتیں تو تراویح کا اعادہ جماعت کے ساتھ ناجائز نہ ہوتا، کما هو ظاہر۔

(۲) علامہ طاہر بن عبدالرشید بخاری "خلاصۃ الفتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

"ولو زاد علی العشرین بالجماعة بکرو عندنا

بناء علی ان صلوۃ التطوع

بالجماعة مکروہ"

(خلاصۃ الفتاویٰ، ج ۱ ص ۶۳)

اگر رمضان کی نفلیں جماعت کے ساتھ علی الاطلاق جائز ہوتیں تو ہمیں سے زیادہ رکعتیں بالجماعۃ مکروہ نہ ہوتیں۔

(۳) در مختار میں ہے :-

ولا یصلی الوتر ولا التطوع بجماعة خارج رمضان ای بکرو ذلک لو

علی سبیل النداء بان یقتدی اربعة بواحد، کما فی الدرر

(شامی ج ۱ ص ۶۱۳)

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

والنفل بالجماعة غیر مستحب، لانه لم تفعله

علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں :-

الجماعة في التطوع ليست بسنة الا في قيام
رمضان وفي الفرض واجبة اوسنة مؤكدة
(بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۹۸)

محقق ابن حمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

وقد صرح الحاكم ايضا في باب صلاة
الكسوف من الكافي بقوله "ويكره صلاة
التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان و صلاة
الكسوف" (فتح القدیر ج ۱ ص ۴۳۸)

نصوص مذکورہ بالا میں صلوٰۃ النفل بالجماعة کی کراہت کے حکم سے قیام رمضان کو
مستثنیٰ کیا گیا، اور تراویح کے بجائے قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جس
کے عموم سے شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم صرف غیر رمضان کے لئے مخصوص ہے،
لیکن دراصل یہ قیام رمضان کا لفظ (عرف فقہاء کے اعتبار سے بالخصوص مسئلہ
جماعت میں) عام نہیں، بلکہ تراویح کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ انشاء اللہ ہم
عنقریب بالتفصیل بیان کریں گے، واللہ الموفق۔

(۴) حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ "شرح موطا میں فرماتے
ہیں کہ :-

قال الزرقانی رحمہ اللہ ظاہرہ (ای حدیث
افضل الصلوة صلوتکم فی بیوتکم الا
المکتوبہ) یشمل کل نفل، لکنہ محمول علی
مالا یشرع لہ التجمیع کالتراویح والعیدین، اھ
(اوجز المسائل ج ۲ ص ۷)

حضرت الشیخ مولانا خلیل احمد سہپوریؒ شرح ابو داؤد میں لکھتے ہیں :

فان خير صلاة المرء وهذا عام لجميع النوافل والسنة الا النوافل التي من شعائرها الاسلام كالعيدين والكسوف والاستسقاء، قلت: وهذا يدل على ان صلوة التراويح في البيت افضل، والجواب عن الذين قالوا بافضليتهما في المسجد جماعة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك لخوف الاقراض، فاذا زال الخوف بوفاته عليه السلام ارتفع المانع، وصار فعله في المسجد افضل، فاشبه صلاة العيد

(بذل المجهود ج ۲ ص ۳۳۶)

ان نصوص میں لفظ تراویح استعمال کیا گیا ہے۔ قیام رمضان نہیں کہ اس کے عموم سے عموم حکم کا شبہ ہو۔

(۵) عنایہ شرح ہدایہ میں ہے :-

(فصل في قيام شهر رمضان) ذكر
التراويح في فصل على حدة لا اختصا صها بماليس
لمطلق النوافل

(مناہی علی ہاشم الخ ج ۱ ص ۳۳۳)

البحر الرائق میں ہے :-

(تحت قول الكنز "وسن في رمضان
عشرون ركعة" الخ) بيان لصلوة
التراويح، واعلم يذکر جامع السنن الموكدة قبل
النوافل المطلقة لكثرة شعبها ولا اختصا
صها بحکم من بين سائر السنن و النوافل
وهو الاداء بجماعة

(البحر الرائق ص ۷۱ ج ۲)

اس سے معلوم ہوا کہ تراویح کا جماعت سے ادا کیا جانا تمام سنن و نوافل کے مقابلے میں اس کی خصوصیت ہے۔

(۲) فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

و یستحب اداء ہا (ای التراویح)
بالجماعة، وقال مالک حح والشافعی حح و القدیم:
الانفراد افضل کسائر السنن، انتھی - وفیہ بعد
ذلک - والصحیح ان اداء ہا بالجماعة و
المسجد افضل، لان فیہ تکثیر اللجماعة، وكذلك
فی المکتوبات

(فتاویٰ علی حاشیہ الہندیہ ج ۱ ص ۲۱۳)

پہلی نص میں اشارہ فرمادیا گیا کہ تراویح اور چند اور منصوص سنن کے علاوہ تمام سنن میں ہم بھی شوافع وغیرہم کے قدیمی قول سے متفق ہیں کہ اس میں انفراد افضل ہے۔ دوسری نص میں فرمایا گیا کہ تراویح اس حکم میں مکتوبات کی شریک ہے، اگر رمضان کی بقیہ نفلوں میں بھی جماعت جائز ہوتی تو تصریح کر دی جاتی۔

(۷) حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس اللہ سرہ العزیز تحریر فرماتے ہیں:

”جماعت نوافل کی سوائے ان مواقع کے کہ حدیث سے ثابت
ہیں، مکروہ تحریمی ہے، فقہ میں لکھا ہے کہ اگر تداعی ہو، اور مراد
تداعی سے چار آدمی کا ہونا ہے، پس جماعت صلوٰۃ
کسوف، استقواء، تراویح کی درست اور باقی سب مکروہ ہیں،
کذا فی کتب الفقہ“

(فتاویٰ رشیدیہ ص ۲۸۹)

حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی قدس اللہ سرہ شیعہ کے مفاسد بیان کرتے ہوئے
فرماتے ہیں:

”مثلاً اگر تراویح کے بعد یہ عمل ہو تو نفل کی جماعت مجمع کثیر کے ساتھ ہونا، جو کہ مکروہ ہے“

(امداد الفتاویٰ ص ۳۰۰ ج ۱)

ان حضرات نے بالکل تصریح اور وضاحت کے ساتھ بیان فرمادیا کہ نفل کی جماعت (تراویح کے سوا) رمضان میں بھی اسی طرح ناجائز ہے جس طرح غیر رمضان میں۔

(۸) ان روایات کے علاوہ روایت بھی اس کی مقتضی ہے کہ نفل با جماعت رمضان میں بھی جائز نہ ہو، اس لئے کہ تراویح کی جماعت خلاف قیاس ہے کیونکہ تراویح تطوعات میں سے ہے۔ اور تطوعات میں اخفاء مطلوب ہے۔ برخلاف فرائض کے۔ اسی لئے تطوعات کو نہ صرف بلا جماعت، بلکہ گھر میں پڑھنا افضل ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا:

صلوة المرء في بيته افضل من صلوته في

مسجدي هذا الا المكتوبة“

توثبات ہوا کہ تراویح کی جماعت خلاف قیاس ہے۔ اور یہ اصول کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ ”امر خلاف قیاس اپنے مورد پر منحصر رہتا ہے“ اس پر قیاس کر کے کسی دوسرے مسئلے کو اسی کے حکم میں کر دینا جائز نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ نوافل میں جماعت کا مورد کیا کیا ہیں؟ نوافل میں جماعت کا مورد صلوٰۃ الکسوف، صلاۃ الاستسقاء اور صلوٰۃ العیدین (علی قول من عدھا من النوافل) اور صلوٰۃ التراویح ہیں، رمضان کی کسی اور نفل مثلاً تہجد وغیرہ میں کہیں کسی سے جماعت منقول نہیں۔ البتہ ایک دو روایتیں اس قسم کی ملتی ہیں۔ لیکن وہاں پر جماعت لا علی سبیل التداعی ہے۔ جو با اتفاق بہم صورت جائز ہے، مثلاً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا وہ مشہور واقعہ جس میں وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد میں مشغول تھے، تو میں آپ کے بائیں پہلو میں

جا کر کھڑا ہو گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے (ایک روایت کے مطابق ہاتھ سے) پکڑ کر دائیں جانب گھما دیا، اس میں مقتدی صرف حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہیں۔ چنانچہ حضرت شیخ مولانا انور شاہ کشمیری قدس اللہ سرہ العزیز کی تقریر ترمذی میں ہے کہ:

”وبین التراويح و التهجد في عهدہ علیہ السلام لم یکن فرق فی الركعات، بل فی الوقت و الصنفۃ ای التراويح تكون بالجماعة فی المسجد، بخلاف التهجد“

(العرف الشذی ص ۲۳۰ ج ۱)

اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کو ہمیشہ منفرداً پڑھتے تھے، کبھی بہ تداعی جماعت نہیں فرمائی، اگر کوئی شخص آکھڑا ہوا تو مضائقہ نہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما خود لیک دفعہ آپ کے پیچھے جا کھڑے ہوئے تھے، بخلاف تراویح کے کہ اس کو چند بار تداعی کے ساتھ جماعت کر کے ادا کیا“

(فتاویٰ رشیدیہ ص ۳۰۷)

جب یہ معلوم ہو گیا کہ نفل کی جماعت صرف تراویح، کسوف، استسقاء اور عیدین میں مشروع ہے تو بحکم مقدمہ ثانیہ دوسری نوافل مثلاً تہجد وغیرہ میں اس حکم کو متعدی نہ کیا جائے گا، کیونکہ اس میں جماعت منقول و ماثور نہیں۔ لہذا منصوصہ نوافل کے علاوہ تمام نوافل میں خواہ وہ رمضان میں ہوں، یا غیر رمضان میں، جماعت بالتداعی مکروہ تحریمی ہوگی۔

قیام رمضان کی تحقیق

حضرت شیخ مولانا مہدی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استدلال میں وہ نصوص پیش فرمائی ہیں، جو نمبر ۳ میں اوپر گزریں، اور اس کے علاوہ موطا امام مالک کی ایک عبارت پیش فرمائی ہے۔ ان سب میں مستثنیات میں ”قیام رمضان“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد علامہ عینیؒ اور علامہ عسقلانیؒ کی عبارتیں پیش کی ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قیام رمضان سے مراد صرف تراویح نہیں، بلکہ ”ماہِ حِلّ بہ القیام“ مطلقاً مراد ہے، اور پھر نتیجہ دونوں کو ملا کر یہ نکالا ہے کہ فقہاء نے قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور عینی و عسقلانی کی عبارتوں سے اس کا عموم معلوم ہوتا ہے، لہذا رمضان کی ہر نفل میں جماعت جائز ہے۔ لیکن قیام رمضان کا لفظ لغوی اعتبار سے تو بیشک عام ہے، مگر عرف عام فقہاء اور عام محدثین کا یہ ہے کہ اس کو صرف تراویح میں خاص کرتے ہیں۔ اور تراویح کے بجائے قیام رمضان کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ ہدایہ کی شرح میں علامہ بابرؒ نے یہاں نقل کی ہے:

”وترجم بقیام رمضان اتباعاً

لفظ الحدیث قال صلی اللہ علیہ وسلم: ان اللہ

تعالیٰ فرض علیکم صیامہ و سنت لکم قیامہ“

(مناہ علی حاشی الخ ص ۳۳ ج ۱)

(۱) فقہاء رحمہم اللہ کے اس قول کا مطلب (کہ قیام رمضان کے علاوہ دوسرے نوافل کی جماعت مکروہ ہے) عمدۃ القاری اور فتح الباری سے اخذ کرنے کے بجائے بہتر اور انسب یہ ہے کہ خود فقہاء کی عبارتوں سے اخذ کیا جائے، جو مسئلہ زیر بحث میں نص کا درجہ رکھتی ہیں۔ بخلاف عمدۃ القاری اور فتح الباری کے، کہ ان کے پیش نظر اس مقام میں جماعت کی بحث نہیں، بلکہ حدیث ”من قام رمضان ایمانا“ کی تشریح ہے، اس لئے ہم یہاں فقہاء کی چند وہ عبارتیں

پیش کرتے ہیں، جو مسئلہ جماعت میں نص ہیں۔ اور جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مسئلہ جماعت میں قیام رمضان سے مراد تراویح ہی ہے :
 (الف) علامہ مرغینانیؒ نے ہدایہ میں ”فصل فی التراویح“ کی جگہ ”فصل فی قیام رمضان“ کا عنوان لگا کر تراویح کے مسائل ذکر فرمائے ہیں، اور شارحین ہدایہ مثلاً محققینؒ ان حمامؒ نے اس عنوان کے تحت قیام رمضان کی تشریح کرنے کے بجائے تراویح کی تفسیر شروع کر دی :

(فصل فی قیام رمضان) التراویح جمع

ترویحة“ (فتح القدیر ص ۳۳۳ ج ۱)

اور علامہ بابرؒ نے یہی عنوان لگا کر تراویح کو سنن و نوافل سے ملحدہ ذکر کرنے کی وجہ بیان کرنی شروع کر دی۔ (جیسا کہ اوپر نمبر ۵ میں گزرا)

(عناہ بحوالہ مذکور)

(ب) ملک العلماء علامہ کاسانیؒ نے بدائع میں جہاں قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے، وہیں آگے چل کر دلالت اس کی تشریح فرمادی ہے۔ کہ مراد تراویح ہے، آپ نے فرائض و نوافل کے درمیان ماہ الفرق امتیازات کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :-

و منها ان الجماعة في التطوع ليست
 بسنة الا في قیام رمضان، وفي الفرض واجبة
 اوسنة مؤكدة“

پھر دو ہی سطروں کے بعد اس فرق کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا :-

”و اما عرفنا الجماعة سنة في التراویح
 بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع
 الصحابة“ (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۹۸)

اس کے علاوہ مسئلہ کہ تراویح کا اعادہ جماعت کے ساتھ ناجائز ہے۔ اس سے بھی ثابت یہ ہوتا ہے کہ صاحب بدائع نے قیام رمضان سے مراد تراویح کی ہے، اور جماعت نفل کو رمضان و غیر رمضان دونوں میں ناجائز قرار دیتے ہیں، وهو ظاہر۔

(ج) علامہ شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں :-

الفصل الخامس في كيفية النية و
اختلفوا فيها، و الصحيح ان ينوي
التراويح او قيام الليل

(مبسوط للسرخسی ص ۱۳۵ ج ۲)

(د) فتاویٰ قاضیخان میں ہے :

”ان نوى التراويح اوستة الوقت او قيام
الليل في رمضان جاز“

(غانیہ علی عاشر عالمیہ ص ۲۱۶ ج ۱)

گویا قیام اللیل فی رمضان اور تراویح دونوں ہم معنی لفظ ہیں، تراویح کی نیت کرتے وقت تراویح کا لفظ استعمال کر لو، یا قیام رمضان کا، برابر ہے۔

(جواب نمبر ۲) احادیث و آثار میں بھی جہاں قیام رمضان کا لفظ استعمال ہوا ہے، وہاں پر اس سے تراویح ہی مراد لیا جاسکتا ہے، اس کے علاوہ نہیں

مثلاً: (الف) عن سلمان الفارسی رضی اللہ عنہ

قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

في آخر يوم من شعبان، فقال: يا أيها

الناس، قد اظلكم شهر عظيم شهر مبارك،

شهر فيه ليلة خير من ألف شهر، جعل الله

صيامه فريضة وقيامه تطوعاً“

اور سنن نسائی کی روایت میں ہے کہ :- ”افترض الله عليكم صياحه وسنت لكم قياحه“ یہاں پر ”قیام“ سے مراد تراویح کے علاوہ کچھ اور ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ قیام سے اگر تعجب مراد لیا جائے گا، تو ”قیامہ تطوعاً“ کا یہ جملہ بیکار ہو جائے گا، اس لئے کہ تعجب کے تطوع ہونے میں رمضان کی کیا تخصیص ہے؟ وہ تو غیر رمضان میں بھی تطوع ہے۔ معلوم ہوا کہ یہاں ”قیام“ سے مراد تراویح ہی ہے، اور اس ”قیام“ سے تراویح ہی مراد لینے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء رحمہم اللہ اس حدیث کو تراویح کے اثبات میں نقل فرماتے ہیں۔ (کافی الفتح ص ۳۳۳ ج ۱، والبرزیہ ص ۳۱، و مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی علی المرقی، ص ۲۳۴)

(ب) ”عن السائب بن يزيد الصحابي

قال : كانوا يقومون على عهد عمر رضي

الله عنه بعشرين ركعة و على عهد عثمان

وعلى رضي الله عنهما مثله“ (عمدة القاری بحوالہ بیہقی ص ۲۶۷ ج ۵)

اس حدیث کا سیاق و سباق واضح طور پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں قیام سے مراد تراویح ہے، اور حنفیہ رحمہم اللہ اس حدیث کو تراویح کی بیس رکعت ہونے پر استدلال میں پیش کرتے ہیں۔ (کافی العمدۃ)

(۳) عام طور پر شرح حدیث بھی قیام رمضان سے مراد تراویح ہی لیتے ہیں چنانچہ :

(الف) صحیح مسلم میں اس طرح عنوان قائم فرمایا گیا ہے ۱ (اگرچہ وہ تراجم امام مسلم کے قائم کردہ نہیں ہیں، تاہم یہ تراجم مستند محدثین نے لگائے ہیں)

”باب الترغیب فی قیام رمضان .

وهو التراویح“ (صحیح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱)

(ب) حضرت شیخ مولانا انور شاہ کشمیری قدس اللہ سرہ العزیز تقریر ترمذی میں لکھتے

”باب ماجاء فی قیام شہر رمضان ای

التراویح“ (العرف الشذی ص ۱۷۳۲ ج ۱)

(ج) حضرت شیخ مولانا رشید احمد کنگوھی رحمۃ اللہ علیہ تقریر ترمذی میں نص فرماتے ہیں:

باب فی قیام شہر رمضان، هذا القیام

كان عاما ثم اختص بالتراویح،

فمطلقه يراد به التراویح“

(الکوکب الدی ص ۱۷۳۷ ج ۱)

(د) سوطا امام محمدؒ کی وہ عبارت جو مولانا مثنیٰ رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں تحریر کی گئی ہے۔ اس کے سیاق و سباق سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہاں پر جو امام محمدؒ نے قیام شہر رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس سے مراد تراویح ہی ہے۔ عبارت یہ ہے:

”قال محمد: و بهذا كله ناخذ، لا باس

بالصلوة فی شهر رمضان ان یصلی الناس

تطوعا باسما، لان المسلمين قد و

اجمعوا علی ذلك“

اس مسئلہ کی جو دلیل پیش کی گئی ہے (یعنی مسلمانوں کا اجماع) وہ صرف تراویح ہی

پر صادق آتی ہے۔ غیر تراویح پر نہیں، کیونکہ غیر تراویح میں جماعت پر اجماع تو درکنار، اس کا نفس ثبوت ہی منقول نہیں، اس لئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ادوار مبارکہ میں کہیں غیر تراویح میں بالتداعی جماعت نفل کا ثبوت نہیں ملتا۔

بر کیف! ان تمام نصوص سے جو ہم نے اس سلسلے میں اب تک پیش کیں، کم از کم اتنی بات تو ہر صورت ثابت ہو جاتی ہے کہ جہاں فقہاء وغیرہ نے قیام رمضان کو کراہت، جماعت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، وہاں پر تراویح ہی مراد لیا ہے۔ اگرچہ فی نفسہ ”قیام رمضان“ کا لفظ جو حدیث ”من قام رمضان الخ“ میں مذکور ہے۔ وہ ہر نماز اور فعل طاعت کو عام اور شامل ہے۔

مسئلہ زیر بحث اور علامہ عینی

مندرجہ بالا عبارتیں وغیرہ تو اس بارے میں تھیں کہ ”قیام اللیل فی رمضان“ جس میں جماعت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس سے مراد تراویح ہی ہے، لیکن چند شرح حدیث نے قیام رمضان کو عام قرار دیا، جیسا کہ شارح بخاری علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ جن کی عبارت کا حوالہ حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں دیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ قیام اللیل فی رمضان عام ہے۔ تراویح وغیرہ تراویح سب کو، ”ما یحصل بہ القيام مطلقاً“ کے تحت قیام رمضان میں داخل مانا جائے گا۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو وضاحت کے ساتھ یہ بات سامنے آجائے گی کہ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول حدیث ”من قام رمضان ایماناً و احتساباً غفرلہ“ کی تشریح کے تحت آیا ہے، اس لئے اس کا حاصل یہ ہے کہ قیام رمضان پر جو ثواب اس حدیث میں موجود ہے، وہ صرف تراویح ہی پر نہیں۔ بلکہ مطلق ہر نماز پر جو رمضان کی رات میں ادا کی جائے، ثواب حاصل ہوگا، اس جگہ اس بحث سے کوئی تعلق نہیں کہ وہ جماعت سے ادا کی جائے، یا بلا جماعت۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ جماعت کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، بلکہ اس مسئلہ کا ذکر علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب صلوۃ اللیل“ میں کیا ہے، اس میں ان کی عبارت یہ ہے۔

(حدیث: ”صلوا ایہا الناس فی بیوتکم، فان افضل الصلوة صلوة المرء فی بیتہ“ کے تحت فرماتے ہیں):

و استثنی من عموم الحدیث عدة من النوافل ففعلها فی غیر البیت اکمل، وهی ما تشرع فیها الجماعة، کالعیدين، والاستسقاء، والكسوف،
پھر چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں:

”قال الامام حمید الدین الضریح :
نفس التراویح سنة، اما اداءها
بالجماعة فمستحب“

پھر ایک سطر کے بعد ہے:

وفی جوامع الفقه: التراویح سنة مؤكدة،
والجماعة فیها واجبة، وفی الروضة لا صحابنا ان
الجماعة فضیلة، وفی الذخيرة لا صحابنا عن اکثر
المشایخ ان اقامتها بالجماعة سنة علی الکفاية“
(عمدة القاری، ص ۵۷۲ ج ۵)

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ بدر الدین یعنی رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں قیام رمضان کے عموم کو ذکر کیا ہے۔ وہاں مسئلہ جماعت ذکر نہیں کیا۔ اور جہاں مسئلہ جماعت بیان فرمایا ہے۔ وہاں مستثنیات میں قیام رمضان کو ذکر نہیں کیا، بلکہ بلفظ تراویح ذکر فرمایا ہے۔ لہذا ان کے قول سے کہ قیام شہر رمضان کا لفظ عام ہے، تراویح کے سوا دوسری نوافل رمضان کی جماعت جائز ہونے پر استدلال غیر صحیح ہے،

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس بحث میں درحقیقت فقہاء علیہم
الرحمۃ میں کوئی اختلاف نہیں، سب کے نزدیک جماعت صرف تراویح کی جائز
ہے، البتہ کلام اس میں ہے کہ حدیث ”من قام رمضان ایماناً میں جو
فضیلت موجود ہے۔ وہ صرف تراویح کے لئے مخصوص ہے، یا مطلق صلوٰۃ پر وہ
فضیلت حاصل ہوگی؟ اس میں علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے عموم کا قول اختیار فرمایا
ہے۔ اور علامہ نووی اور علامہ کرمانی رحمہما اللہ نے دوسرا (علی ما ذکرہ
العینی) اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ
علیہ جو جماعت دیوبند میں ابو حنیفہ عصر کا لقب رکھتے تھے، ان کا فتویٰ جمہور علماء و
فقہاء کی تحقیق کے عین مطابق ہے، اس کو قتل مرجوح پر عمل قرار دینا فہم عاجز سے بالا
تر ہے۔ رہا حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر کی ”اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود
الحسن قدس اللہ سرہ العزیز کا عمل، تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا عمل تو
معلوم نہیں، البتہ حضرت شیخ الہند کے متعلق اتنی بات یقین کے درجہ میں معلوم
ہے کہ آپ نے شروع میں تہجد کی جماعت لا علی سبیل التداعی ایک دو افراد کے
ساتھ کی ہے۔ لیکن بعد میں جب لوگ زیادہ آنے لگے تو اسی کراہت کی وجہ
سے آپ نے ساری رات تراویح کا معمول بنا لیا تھا، عموماً آٹھ
دس پارے تراویح میں جماعت سے پڑھے جاتے تھے، اور تراویح ہی سحری کے
وقت ختم کی جاتی تھی، جس کے شاہد دیوبند میں آج بھی سیکڑوں حضرات ہوں
گے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

ایک ضروری گزارش

آخر میں یہ گزارش ہے کہ حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس اللہ سرہ
العزیز کی عظمت شان، جلالت قدر اور علمی تہجد کے پیش نظر تو اس مسئلہ پر قلم
اٹھانے کی جرات کسی بڑے عالم کو بھی نہیں ہونی چاہئے، چہ جائیکہ مجھ بیسافطی

کتب اس پر کچھ لکھے۔ لیکن الحمد للہ جماعت دیوبند کی خصوصیت اور انہیں بزرگوں کی تعلیم و تلقین نے ہمیں یہ صراط مستقیم دکھائی کہ مسائل شرعیہ میں آزادانہ اظہار رائے ترک ادب نہیں، بلکہ شاگردوں کا اظہار خیال انہی بزرگوں کا معنوی فیض ہوتا ہے۔ اس لئے بنام خدا تعالیٰ جو کچھ اس میں تحقیق سے مجھے واضح ہوا وہ لکھ دیا، اور اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتا ہوں کہ بزرگوں کی شان میں ادنیٰ ترک ادب سے بھی مجھے محفوظ رکھیں، آمین۔

اللهم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه، وارنا
الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه، و اخر دعوانا ان
الحمد لله رب العالمين۔

احقر العباد

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

متعلم دارالعلوم کراچی نمبر ۱

۳۔ / شوال ۱۳۷۸ھ / ۱۳ / اپریل ۱۹۵۹ء

لله در المجيب حيث اصاب فيما اجاب و اجاد فيما افاد، مع
ملاحظة ادب الاكابر، وفقه الله تعالى لما يحب ويرضى

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

صدر دارالعلوم کراچی نمبر ۱

بنکوں اور مالیاتی اداروں سے

زکوٰۃ کا مسئلہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاقِعُ
 مَا يَكُونُ إِلَّا فِي شَيْءٍ
 وَمِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ الْغَيْبُ
 وَالْغَيْبُ الْقَادِرُ

فہرست مضامین

صفحہ	مضامین
۶۲	۱۔ بنکوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم
۶۵	۲۔ نصاب زکوٰۃ
۶۷	۳۔ سال گزرنے کا مسئلہ
۶۸	۴۔ قرضوں کا مسئلہ
۶۹	۵۔ اموال ظاہرہ و باطنہ
۷۳	۶۔ زکوٰۃ کی نیت کا مسئلہ
۷۵	۷۔ بینک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی حیثیت
۷۶	۸۔ محتاط طریقہ
۷۷	۹۔ سودی اکاؤنٹس اور زکوٰۃ
۷۸	۱۰۔ ترکے کا مال
۷۸	۱۱۔ کمپنیاں اور شیئرز
۷۹	۱۲۔ نابالغ کی زکوٰۃ
۷۹	۱۳۔ عشر بصورت نقد
۷۹	۱۴۔ چوتھائی پیداوار کا عشر سے استثناء

- ۱۵۔ تاریخ زکوٰۃ ۸۰
- ۱۶۔ قیمتی پتھروں اور مچھلیوں کی زکوٰۃ ۸۰
- ۱۷۔ مصارف زکوٰۃ ۸۱
- ۱۹۔ تصدیقات ۸۵

اللہ

عرض ناشر

جس زمانے میں حکومت نے زکوٰۃ و عشر آرڈیننس کے نفاذ کا اعلان کیا تھا، اور اس آرڈیننس اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا تھا، اس پر غور کرنے کے لئے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے تین اجلاس ہوئے جن میں:

✽ حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحبؒ۔ مفتی و مہتمم دارالافتاء والا ارشاد ناظم آباد کراچی،

✽ حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحبؒ۔ مفتی جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی،

✽ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب۔ مفتی دارالعلوم کراچی،

✽ حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالرزاق اسکندر صاحب۔ استاذ و ناظم تعلیمات جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی۔

✽ حضرت مولانا مفتی سبحان محمود صاحب۔ مفتی و شیخ الحدیث دارالعلوم کراچی ۱۴

✽ حضرت مولانا مفتی عبدالرؤف صاحب۔ معین مفتی دارالعلوم کراچی ۱۴،

مجلس کی طرف سے جو متفقہ تحریر تیار کی گئی تھی وہ پیش خدمت ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

”ان الذین یکسبون الاثم سیجزون ما کانوا یقترون“
(سورۃ الاحقاف: ۱۳۰)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز
ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکومت کا

بینکوں اور مالیاتی اداروں سے
زکوٰۃ وصول کرنے کا شرعی حکم

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَفَى وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى

اما بعد !

حکومت پاکستان نے سرکاری سطح پر زکوٰۃ اور عشر کی وصولی اور تقسیم کے لئے ایک آرڈیننس نافذ کیا ہے، جس کے ذریعے مسلمانوں پر واجب الاداء زکوٰۃ کا ایک حصہ حکومت وصول کر کے اس کی تقسیم کا انتظام کرے گی۔

زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کا انتظام اسلامی حکومت کی ایک اہم ذمہ داری ہے۔ اور اگر حکومت یہ انتظام ٹھیک ٹھیک شرعی احکام کے مطابق قائم کرنے

میں کامیاب ہو جائے تو یہ نفاذِ شریعت کی طرف ایک نہایت مثبت قدم ہوگا اور انشاء اللہ اس ملک کے مسلمان اس کی دنیوی اور اخروی برکات سے بہرہ ور ہو سکیں گے، لیکن اس نظام کو سرکاری سطح پر جاری کرتے وقت حکومت کو یہ بات پوری طرح ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ نظامِ زکوٰۃ کا نفاذ اسلامی معیشت کے قیام کے لئے جتنا ضروری اور اہم ہے اتنا ہی نازک اور توجہ طلب بھی ہے۔ زکوٰۃ دوسرے محاصل یا ٹیکسوں کی طرح کوئی ٹیکس نہیں ہے، بلکہ یہ وہ عظیم الشان عبادت ہے جو اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک اہم رکن قرار دی گئی ہے۔ لہذا اس میں عبادت اور اطاعتِ خداوندی کے تمام تقاضوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

حکومت زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کا انتظام اپنے ذمے لے کر ایک ایسی گراں بار اور نازک ذمہ داری اپنے سر لے رہی ہے جو اس کے دینی جذبے، اس کے اخلاص اور اس کے حسنِ انتظام کے لئے ایک زبردست آزمائش اور امتحان کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں حکومت کو ایک طرف تو اس بات کا پورا لحاظ رکھنا ہوگا کہ کسی مسلمان کے ساتھ زکوٰۃ کی وصولی میں کوئی ناانصافی نہ ہونے پائے، اور جتنی رقم اس کے ذمے شرعاً واجب الاداء ہے اس سے ایک پائی بھی زائد وصول نہ ہو، کیونکہ حدیثِ پاک میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

﴿الْمُعْدِي فِي الصَّدَقَةِ كَمَا يَنْهَى﴾

”یعنی زکوٰۃ وصول کرنے میں زیادتی کرنے والا ایسا ہی گنہگار ہے جیسے زکوٰۃ ادا نہ کرنے والا۔“

اور دوسری طرف اس بات پر کڑی نظر رکھنی ہوگی کہ زکوٰۃ سے حاصل ہونے والی یہ مقدس رقوم ٹھیک شریعت کے مطابق اس کے صحیح مستحقین تک

پہنچیں، اور اس میں کوئی خیانت، خرد بُرد، بد عنوانی یا شرعی احکام سے تجاوز نہ ہونے پائے۔ زکوٰۃ کے تقدس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کے مصارف کا تعین انبیاء علیہم السلام پر بھی نہیں چھوڑا، بلکہ اُسے بذاتِ خود قرآن کریم میں متعین فرمادیا ہے، چنانچہ جب تک زکوٰۃ کو ان مصارف پر صحیح طور سے خرچ کرنے کا اطمینان بخش انتظام نہ ہو جائے، زکوٰۃ کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ لہذا اگر حکومت زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم دونوں کا نظام صحیح طور سے مقرر کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو یہ اس کا ایک عظیم کارنامہ ہوگا، جس کی برکات انشاء اللہ کھلی آنکھوں محسوس ہوں گی!

لیکن اگر خدا نخواستہ زکوٰۃ کی ان مقدس رقوم کو مستحقین تک پہنچانے کا انتظام صحیح نہ ہو سکا تو کروڑوں مسلمانوں کی عبادت خراب ہو، نہ کا وبال بھی حکومت پر دنیا و آخرت میں بڑا سنگین ہو سکتا ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حکومت کو اس کڑی آزمائش میں پورا اترنے کی توفیقِ کامل عطا فرمائے اور اس نازک مرحلے کو اس کے لئے آسان فرمائے، آمین۔

لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے پہلا قدم یہ ہونا چاہئے کہ زکوٰۃ و عشر کا جو قانون نافذ کیا گیا ہے، وہ شرعی اعتبار سے درست ہو اور اس میں شرعی لحاظ سے کوئی سقم باقی نہ رہے۔ اور دوسرا قدم یہ ہونا چاہئے کہ اس قانون کے مطابق عمل بھی درست ہو۔ ہاں تک قانون کا تعلق ہے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے اجلاس میں حالیہ زکوٰۃ و عشر آرڈیننس پر غور کیا گیا اور شرعی نقطہ نظر سے اس کا جائزہ لینے کے بعد مندرجہ ذیل تبصرہ اتفاق رائے کے ساتھ منظور کیا گیا۔

نصابِ زکوٰۃ:

اس آرڈیننس کی سب سے زیادہ سنگین غلطی یہ ہے کہ اس میں ہر اس

فخص پر زکوٰۃ کی ادائیگی لازم کر دی گئی ہے، جس کے بینک اکاؤنٹ میں زکوٰۃ منہا کرنے کے دن ایک ہزار روپے سے زائد رقم جمع ہو۔ اور بینکوں کے علاوہ دوسرے مالیاتی اداروں میں یہ ایک ہزار روپے کی قید بھی نہیں ہے، بلکہ ان اثاثوں کے حامل افراد کو ان کے اثاثوں کی مالیت کا لحاظ کئے بغیر لازمی طور پر زکوٰۃ کا مستوجب قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ شرعی لحاظ سے انتہائی سنگین غلطی ہے۔ اور عملاً اس قانون سے بہت سے لوگوں کے ساتھ یہ زیادتی ہو سکتی ہے کہ ان پر شرعاً زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے باوجود ان سے زکوٰۃ وصول کر لی جائے۔

شریعت کی رو سے زکوٰۃ صرف اس شخص پر فرض ہے جو نصاب یعنی ساڑھے باون تولہ چاندی یا اتنی ہی مالیت کی نقدی یا سونے یا مال تجارت کا مالک ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر اس کی ملکیت میں ہو، البتہ اگر کسی شخص کے پاس سونے کے سوا کوئی چیز موجود نہ ہو تو اس کا نصاب ساڑھے سات تولہ سونا ہے۔ پھر اگرچہ شرعاً زکوٰۃ کی فرضیت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر رقم پر علیحدہ سال پورا ہو، لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ سال کی ابتداء میں اور آخر میں کم از کم بقدر نصاب مالیت کا مالک رہا ہو، آرڈیننس میں زکوٰۃ کی ان بنیادی شرائط کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا۔

لہذا اگر نظام زکوٰۃ کو واقعہ شرعی اصولوں کے مطابق قائم کرنا ہے تو آرڈیننس میں ایسی ترمیم ناگزیر ہے، جس کی رو سے زکوٰۃ صرف انہی افراد سے وصول کی جاسکے جن کے ذمے شرعاً زکوٰۃ فرض ہے۔ اور اس کا عملی طریقہ یہ ہے کہ دفعہ ۲ ذیل ۲۳ میں ”صاحبِ نصاب“ کی جو تعریف لکھی گئی ہے یعنی :

”صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کے ذمے اس آرڈیننس کی رو سے زکوٰۃ واجب الاداء ہو۔“

اسے تبدیل کر کے ”صاحبِ نصاب“ کی تعریف اس طرح کی جائے :
 ”صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں
 ساڑھے باون تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ یا سونا
 یا سامانِ تجارت ہو، یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا
 سب کا مجموعہ مل کر ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے
 برابر ہو۔“

پھر ہر سال تاریخِ زکوٰۃ سے پہلے ساڑھے باون تولہ چاندی کی جو قیمت ہو
 اس کا اعلان کر کے اس کی قیمت کو وصولیِ زکوٰۃ کا معیار مقرر کیا جائے، یعنی
 صرف ان لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے جن کی اتنی مالیت کی رقوم بیٹکوں یا
 دیگر مالیاتی اداروں میں جمع ہوں۔

سال گزرنے کا مسئلہ

زکوٰۃ کی فرضیت کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مقدارِ نصاب پر پورا سال
 گزر چکا ہو۔ پورا سال گزرنے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص ایک مرتبہ
 صاحبِ نصاب ہو جائے اور سال کے اختتام پر صاحبِ نصاب رہے (درمیان
 سال اگرچہ نصاب سے کم رہ جائے، البتہ بالکل ختم نہ ہو) تو سال کے اختتام پر
 جتنی بھی رقم اس کی ملکیت میں ہوگی اس ساری رقم پر شرعاً زکوٰۃ واجب الاداء
 ہوتی ہے، خواہ اس رقم کا کچھ حصہ ایک دن پہلے ہی اس کی ملکیت میں آیا ہو۔
 لہذا ہر رقم پر سال گزرتا ضروری نہیں ہے۔

موجودہ آرڈیننس کے تحت ایسی صورتیں عملاً ممکن ہیں کہ جن تاریخ میں
 کسی شخص کے اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع کی جائے، اس سے صرف چند روز پہلے ہی
 وہ صاحبِ نصاب بنا ہو، ایسی صورت میں اس سال ایسے شخص سے جبراً زکوٰۃ

وضع کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔

لہذا آرڈیننس میں ایسی گنجائش موجود ہونی چاہئے کہ اگر کوئی شخص یہ ثابت کر دے کہ اُسے مقدارِ نصاب کا مالک بنے ہوئے سال پورا نہیں ہوا تو اس کی زکوٰۃ وضع نہ کی جائے!

قرضوں کا مسئلہ

آرڈیننس میں قرضہ جات کو قابلِ زکوٰۃ مالیت سے منہا کرنے کی بھی کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی۔ اس سلسلے میں فقہائے امت کے مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر طرح کے قرضے زکوٰۃ سے منہا کرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک قرضے اموالِ باطلہ کی زکوٰۃ سے مانع ہیں، اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ سے نہیں۔ اور امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ کسی بھی طرح کا قرض زکوٰۃ سے منہا نہیں ہوگا۔ (ملاحظہ ہو المجموع شرح المہذب صفحہ ۳۱۳ و ۳۱۴ جلد ۵)

موجودہ حالات ایسے ہیں کہ جس کسی شخص نے اپنی ضروریاتِ زندگی کے لئے کوئی قرض لیا ہو، اس کو زکوٰۃ سے منہا نہ کرنا اس شخص پر زیادتی ہوگی۔ البتہ یہ مسئلہ ہمیشہ اہلِ علم کے نزدیک زیرِ غور رہا ہے کہ آج کل بڑے بڑے سرمایہ دار اپنی پیداواری اغراض کے لئے جو قرضے لیتے ہیں، اگر اُن سب کو منہا کیا جائے تو اُن پر بعض صورتوں میں شاید کبھی بھی زکوٰۃ واجب نہ ہو، جو مقاصدِ شریعت کے بالکل خلاف ہے۔ اس لئے ایسے قرضوں کے بارے میں اگر امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ وہ زکوٰۃ سے منہا نہیں کئے جائیں گے تو یہ مناسب ہے۔

۱۲ ربیع الاول ۱۳۹۹ ہجری کو زکوٰۃ آرڈیننس کے جس مسودے کو رائے

عامہ معلوم کرنے کے لئے مشتہر کیا گیا تھا، اس میں بھی قرضوں کی منہائی کی گنجائش موجود تھی، اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ”مجلس تحقیق مسائل حاضرہ“ نے اُس وقت بھی یہی رائے ظاہر کی تھی۔ (ملاحظہ ہو ماہنامہ بیانات جمادی الثانیہ ۱۳۹۹ھ، صفحہ ۸)

لہذا مجلس کی رائے میں نصاب، حوالانِ حول اور قرضوں کے بارے میں تجاویز کو مد نظر رکھتے ہوئے، آرڈیننس کی دفعہ ۳ مجوزہ ترمیم کے بعد اس طرح ہونی چاہئے :

”آرڈیننس کے دوسرے احکام کے تابع ہر مسلمان صاحبِ نصاب شخص سے شیڈول نمبر ۱ میں دی ہوئی تفصیل کے مطابق ہر سالِ زکوٰۃ کے اختتام پر لازماً زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ تاریخِ زکوٰۃ کے دن اس کی قابلِ زکوٰۃ جملہ مملوکات کو نصاب کی مقدار تک پہنچے ہوئے پورا سال نہیں گزرا تو اس کے مذکورہ اثاثوں سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔ مزید شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ وہ مقروض ہے اور اس نے قرضہ کسی پیداواری غرض سے نہیں لیا تو اس کے قرضے کی رقم کو قابلِ زکوٰۃ رقم سے منہا کیا جائے گا۔“

اموالِ ظاہرہ و باطنہ

بینک اکاؤنٹ اور دوسرے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ منہا کرنے پر ایک علمی اشکال یہ ہے کہ فقہاء کرامؒ کی تصریح کے مطابق حکومت کو اموالِ ظاہرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہوتا ہے، اموالِ باطنہ سے نہیں۔ عام طور پر فقہاءؒ نے مفت چراگاہوں میں چرنے والے مویشیوں، کھیتوں اور باغات کی پیداوار اور

اس مال تجارت کو جو شہر سے باہر لے جایا جا رہا ہو، اموالِ ظاہرہ میں شمار کیا ہے اور نقدی، زیورات وغیرہ باقی تمام قابلِ زکوٰۃ اموال کو اموالِ باطنہ قرار دیا ہے۔ بینک اکاؤنٹس چونکہ بصورتِ نقد ہوتے ہیں، اس لئے علیٰ طور پر یہ سوال قابلِ غور ہے کہ حکومت ان سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق رکھتی ہے یا نہیں؟

اس مسئلے پر غور کرنے کے بعد مجلس اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ :

”موجودہ دور میں بینک اکاؤنٹس کو اموالِ ظاہرہ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔“

اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عہد مبارک میں اموالِ ظاہرہ و باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی، بلکہ دونوں قسم کے اموال سے زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی، لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں جب قابلِ زکوٰۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر عاملین زکوٰۃ لوگوں کے گھروں اور دکانوں میں پہنچ کر اُن کی املاک کی چھان بین کریں گے تو اس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی، اور اس سے اُن کے مکانات، دکانوں، گوداموں اور محفوظ شخصی مقامات کی نجی حیثیت مجروح ہوگی تو آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ صرف ان اموال کی زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جائے، جن کی زکوٰۃ وصول کرنے میں یہ مُبِیِّنَات لاحق نہ ہو، اور جن کا حساب کرنے کے لئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی نہ لینی پڑے۔ ایسے اموال اس زمانے میں صرف دو قسم کے تھے، یعنی مویشی اور زرعی پیداوار۔ چنانچہ صرف ان کی زکوٰۃ آپ نے سرکاری سطح پر وصول کرنے کا اعلان فرمایا اور باقی اموال کو اموالِ باطنہ قرار دے کر اُن کی زکوٰۃ کی ادائیگی خود مالکان کی ذمہ داری قرار دے دی۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا دور آیا تو انہوں نے شہروں کے باہر ایسی چوکیاں مقرر فرمادیں کہ جب کوئی شخص مال تجارت لے کر وہاں سے گزرے تو اس سے وہیں زکوٰۃ وصول کرلیا جائے۔ اس موقع پر شہر سے باہر جانے والے مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ میں شمار کرلیا گیا۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کے لئے مالکان کے گھروں، دکانوں اور نجی مقامات کی تلاشی کی ضرورت نہیں تھی۔

مذکورہ بالا صورت حال کی وضاحت کے لئے حضرات فقہاء کرام کی تصریحات درج ذیل ہیں :

① علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ظاہر قولہ تعالیٰ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (الآیۃ) توجب

اخذ الزکاة مطلقاً للامام، وعلى هذا كان رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم والخلیفان بعده، فلما ولی عثمان

رضی اللہ تعالیٰ عنہ وظهر تغیر الناس کره ان یقتش السعاة

على الناس مستورا موالهم، ففوض الدفع الى الملائک نیابة

عنه، ولم یختلف الصحابة فی ذلك علیه، وهذا لا یسقط

طلب الامام اصلاً، ولهذا لو علم أن اهل بلدة لا يؤدون

زکاتهم طالبهم بها ﴿ (فتح القدیر صفحہ ۷۸۷ جلد ۱)

② امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وقوله تعالیٰ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً یدل علی أن اخذ

الصدقات إلى الامام وانه متى اذاها من وجبت علیه الى

المساكين لم يجزه، لان حق الامام قائم في اخذها فلا سيل
الى اسقاطه، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يوجه
العقال على صدقات المواشى وبأمرهم بأن ياخذوا على
المياه في مواضعها ﴿

آگے تحریر فرماتے ہیں :

﴿ اما زكاة الاموال فقد كانت تحمل الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان، ثم خطب
عثمان فقال "هَذَا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دين
فليؤده، ثم ليترك بقية ماله"، فجعل لهم اداءها الى المساكين،
وسقط من اجل ذلك حق الامام في اخذها، لانه عقد
عقده امام من أئمة العدل، فهو نافذ على الائمة لقوله عليه
السلام: ويعقد عليهم اولهم، ولم يبلغنا انه بعث سعاة على
زكاة الاموال كما بعثهم على صدقات المواشى والثمار في
ذلك، لان سائر الاموال غير ظاهرة للامام، وانما تكون
محبوبة في الدور والحوانيت والمواضع الخريزة ولم يكن جائزاً
للسعاة دخول احرارهم ولم يجز ان يكلفوهم احضارها.
..... ولما ظهرت هذه الاموال عند التصرف بها
في البلدان اشبهت المواشى فنصب عليها عقال يأخذون
منها ما وجب من الزكاة، ولذلك كتب عمر بن عبد العزيز
الى عقاله أن ياخذوا مما يمر به المسلم من التجارات من كل

عشرین دیناراً نصف دینار ﴿

(احکام القرآن صفحہ ۱۵۵ جلد ۳، مطبوعہ استنبول ۱۳۳۵ء)

۳ فقیر حنفی کی معروف کتاب الاختیار میں ہے :

﴿لأن الأخذ كان للإمام، وعثمان رضى الله تعالى عنه فوضه الى الملاك وذلك لا يسقط حق طلب الامام، حتى لو علم ان اهل بلدة لا يؤدون زكاتهم طال بهم بها ولو مرت بها على الساعى كان له اخذها﴾ (الاختیار صفحہ ۱۰۰ جلد ۱)

۴ اور صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ومن مر على عاشر بمائة درهم واخبره ان له في منزله مائة اخرى وقد حال عليها الحول لم يرك التي مرت بها لقلتها، وما في بيته لم يدخل تحت الحماية﴾

(فتح القدیر صفحہ ۵۳۶ جلد ۲)

فقہاء کرامؒ کی مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ نقد روپیہ اور سامان تجارت اس وقت تک اموالِ باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیرِ حفاظت ہوں، ایسے اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے میں چونکہ ان نجی مقامات میں دخل اندازی کرنی پڑتی ہے، اس لئے انہیں حکومت کی وصولیابی سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، لیکن جب یہی اموال مالکان خود نجی مقامات سے نکال کر باہر لے آئیں، اور وہ حکومت کے زیرِ حفاظت آجائیں تو وہ اموالِ ظاہرہ کے حکم میں آجاتے ہیں، اور حکومت کو ان سے زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے۔ گویا کسی مال کے اموالِ ظاہرہ میں شمار ہونے کے لئے دو بنیادی امور ضروری ہیں :

ایک یہ کہ وہ ایسے نجی مقامات پر رکھے ہوئے نہ ہوں جہاں سے ان کا حساب کرنے کے لئے نجی مقامات کی تفتیش کرنی پڑے، کافی العبارة الأولى والثانية اور دوسرے یہ کہ وہ حکومت کے زیر حفاظت آجائیں۔ کافی العبارة الرابعة۔

اگر اس معیار پر موجود بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیا جائے تو ان میں یہ دونوں باتیں پوری طرح موجود ہیں، ایک طرف تو یہ وہ اموال ہیں جنہیں ان کے مالکان نے اپنی حرز (حفاظت) سے نکال کر خود حکومت پر ظاہر کر دیا ہے، اور ان کے حساب میں نجی مقامات کی تفتیش کی ضرورت نہیں ہے، دوسرے یہ کہ یہ اموال حکومت کے زیر حمایت ہی نہیں بلکہ زیر ضمانت آچکے ہیں، بالخصوص جب بینک سرکاری ملکیت میں ہیں اور ان کو جو سرکاری تحفظ حاصل ہے وہ عاشر پر گزرنے والے اموال کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ اس لئے مجلس کی رائے یہ ہے کہ بینک اکاؤنٹس اور دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھے ہوئے اموال، اموال ظاہرہ کے حکم میں ہیں اور حکومت ان سے زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے۔

اور اگر بالفرض انہیں یا ان میں سے بعض کو اموال باطنہ ہی قرار دیا جائے، تب بھی فقہائے کرامؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ جس علاقے کے لوگ از خود زکوٰۃ ادا نہ کریں تو وہاں حکومت اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا بھی مطالبہ کر سکتی ہے، جیسا کہ فتح القدیر اور الاختیار کی عبارتوں میں اس کی تصریح گزر چکی ہے، اور یہی مسئلہ بدائع الصنائع صفحہ ۷ جلد ۲ میں بھی موجود ہے۔

زکوٰۃ کی نیت کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے جبراً زکوٰۃ وضع کرنے کے بارے میں ایک دوسرا علمی اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے اور دوسری عبادتوں کی طرح اس کی ادائیگی میں بھی نیت ضروری ہے، لیکن جب

مذکورہ اداروں میں جبراً زکوٰۃ وضع کی جائے گی تو اس میں مالکان کی طرف سے شاید نیت نہ ہو سکے؟

فقہائے کرامؒ کی تصریحات میں اس اشکال کا بھی حل موجود ہے، اور وہ یہ کہ حکومت کو جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے، ان میں حکومت کا وصول کر لینا بذاتِ خود نیت کے قائم مقام ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وفی مختصر الکرخی رحمہ اللہ تعالیٰ اذا اخذھا الامام
کُرھا فوضعھا موضعھا اجزا لان له ولاية اخذ الصدقات
فقام اخذہ مقام دفع المالك - وفی القنیۃ فیہ اشکال، لان
التیۃ فیہ شرط ولم توجد منه اذ قلت: قول الکرخی رحمہ
اللہ تعالیٰ، فقام اخذہ الخ یصلح للجواب، تأمل﴾
(رد المحتار صفحہ ۳۲ جلد ۲)

بینک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی حیثیت

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر تیسرا شبہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بینکوں میں جو رقوم جمع کرائی جاتی ہیں، وہ فقہی اعتبار سے قرض کے حکم میں ہیں اور مقروض کو یہ حق کیسے پہنچتا ہے کہ وہ قرض خواہ کی رقم سے زکوٰۃ وصول کر لے۔

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرض بن جانے کے بعد تو یہ اموال مضمون ہونے کی بناء پر اور زیادہ سرکاری تحفظ میں آگئے ہیں، اس لئے قرض ہونے سے حکومت کے وصولی زکوٰۃ کے حق پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا۔ یہ بلاشبہ

دین قوی ہے، جس پر بافاق زکوٰۃ فرض ہے۔ اور بینکوں کے سرکاری ملکیت ہونے کی وجہ سے یہ رقوم حکومت کے صرف علم ہی میں نہیں، بلکہ اس کے قبضے اور ضمانت میں آجاتی ہیں۔ اس لئے اگر حکومت ولایتِ عامہ کی بناء پر ان سے زکوٰۃ وضع کر لے تو اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔

محتاج طریقہ

لیکن ”مجلس“ یہ سمجھتی ہے کہ بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا محتاط طریقہ یہ ہوگا کہ جب کوئی شخص ان اداروں میں اپنی رقم رکھوانے کے لئے آئے تو وہ ایک فارم پُر کرے جس میں اس کی طرف سے متعلقہ ادارے کو یہ اختیار دیا گیا ہو کہ وہ تاریخ زکوٰۃ آنے پر اس کی رقم سے زکوٰۃ منہا کر کے زکوٰۃ فنڈ میں دے دے۔ اس طرح یہ ادارے مالکان کی طرف سے باقاعدہ وکیل باداء الزکوٰۃ بن جائیں گے، پھر اس میں نہ اموالِ باطنہ کی بنیاد پر کوئی اشکال باقی رہے گا، نہ نیت کی بنیاد پر اور نہ اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی بنیاد پر۔

سودی اکاؤنٹس اور زکوٰۃ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر ایک اور خلیجان بعض ذہنوں میں یہ رہتا ہے کہ یہ سودی اکاؤنٹس ہیں، اور سود اور زکوٰۃ دونوں کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک اسلامی حکومت میں سودی کاروبار کا وجود اس کے ماتھے پر کلنگ کا شرم ناک ٹیکہ ہے اور بالخصوص زکوٰۃ کا نظام جاری کرنے کے بعد اس حرام و ناپاک ذریعہ آمدنی کو باقی رکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ لہذا یہ حکومت کا فرض ہے کہ وہ بوجلتِ ہمکنہ مسلمانوں کو سودی نظام کی اس لعنت سے نجات دلائے۔

لیکن جہاں تک زکوٰۃ کی ادائیگی کا تعلق ہے فقہی اعتبار سے اگر کسی شخص کی آمدنی حلال و حرام سے مخلوط ہو اور وہ مجموع پر سے زکوٰۃ نکال دے تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ حلال آمدنی کا ڈھائی فی صد شرعاً زکوٰۃ ہوگا اور حرام آمدنی کا ڈھائی فی صد زکوٰۃ نہیں ہوگا، بلکہ وہ صدقہ سمجھا جائے گا جو حرام آمدنی سے جان چھڑانے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ اصل شرعی حکم یہ ہے کہ سود لینا حرام ہے، لیکن اگر کوئی شخص سود وصول کر لے تو وہ سارے کا سارا واجب التصدق ہے۔ اب اگر حکومت نے اس میں سے ڈھائی فی صد زکوٰۃ فنڈ میں دے دیا ہے، (جب کہ زکوٰۃ فنڈ میں صدقاتِ ناقلہ اور عطیات بھی شامل ہیں) تو مالکان پر شرعاً واجب ہے کہ باقی ماندہ سود بھی صدقہ کر دیں نہ یہ کہ اس کی بناء پر اصل مال کی زکوٰۃ بھی ادا نہ کریں۔

مثال کے طور پر ایک شخص کے ایک ہزار روپے بینک میں جمع ہیں اور اس پر سو روپے سود کا اضافہ ہو گیا تو حکومت پورے گیارہ سو روپے پر ڈھائی فی صد کے حساب سے ساڑھے ستائیس روپے وصول کرے گی، ان ساڑھے ستائیس روپوں میں سے پچیس روپے تو اس شخص کے اصل ایک ہزار روپے کی زکوٰۃ ہے اور ڈھائی روپے زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ سود کی جو رقم پوری کی پوری صدقہ ہونی چاہئے تھی اس کا کچھ حصہ ہے، اگر یہ بھی زکوٰۃ فنڈ میں چلا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ اس کا مصرف بھی فقراء ہی ہیں۔

تابالغ کی زکوٰۃ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ کے لئے صاحبِ نصاب کا عاقل و بالغ ہونا شرط ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نابالغ اور فاقر العقل کے مال پر بھی زکوٰۃ لازم ہے۔ آرڈیننس میں چونکہ بالغ یا نابالغ کے اکاؤنٹس میں کوئی فرق نہیں کیا گیا اس لئے اس میں غالباً شافعی مسلک اختیار کیا

گیا ہے، اور لوگوں کے موجود حالات کے پیش نظر اگر ضرورت داعی ہو تو اس کی گنجائش ہے۔
ترکے کا مال

البتہ بینک اکاؤنٹس میں بعض اموال ایسے ہو سکتے ہیں جو کسی مرحوم شخص کا ترکہ ہوں، چونکہ مرحوم کے انتقال کے ساتھ ہی ان اموال پر ورثاء کا حق ثابت ہو جاتا ہے اور ورثاء میں سے ہر ایک کا صاحبِ نصاب ہونا ضروری نہیں، اس لئے اس مال سے بھی زکوٰۃ وصول کرنا درست نہیں ہوگا۔ لہذا آرڈیننس میں یہ استثناء بھی ہونا چاہئے کہ :

”جو شخص زکوٰۃ وضع کرنے کے دن انتقال کر چکا ہو، اس کے اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع نہیں کی جائے گی۔“

کمپنیاں اور شیئرز

آرڈیننس میں ”کمپنیوں“ کو بھی صاحبِ نصاب قرار دیا گیا ہے اور کمپنیوں کے حصص کو بھی شیڈول نمبر (۱) میں درج کر کے ان سے زکوٰۃ وضع کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر کمپنی کے بینک اکاؤنٹ سے بحیثیت فرد قانونی الگ زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور اس کمپنی کے حصہ داروں سے ان کے حصص پر الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اگر واقعہ یہی ہے تو یہ طریقہ شریعت کے خلاف ہے، کیونکہ اس میں ایک ہی مال سے سال میں دو مرتبہ زکوٰۃ وصول ہونے کا احتمال ہے جو کسی طرح جائز نہیں۔ لہذا اگر کمپنیوں سے زکوٰۃ وصول کی جارہی ہے تو حصہ داروں سے الگ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے، اور اگر حصہ داروں سے وصول کی جارہی ہے، تو کمپنیوں سے وصول نہ کی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں سے مجلس کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ زکوٰۃ حصص پر وصول کی جائے۔

عشر بصورت نقد

آرڈیننس میں عشر کا بھی ایک حصہ لازماً وصول کرنے سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، مثلاً بارانی زمینوں کی پیداوار کا پانچ فی صد اور اس کے علاوہ ہر قسم کی زمینوں میں کاشت کار کا حصہ مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ تصریح کر دی ہے کہ ان پر شرعاً عشر واجب ہے جسے مالکان اپنے طور پر ادا کریں گے۔ اس حکم میں شرعاً کوئی خرابی نہیں، البتہ آرڈیننس کی دفعہ ۵ ذیل ۵ میں صراحت کی گئی ہے کہ عشر بصورت نقد وصول کیا جائے گا، صرف گندم اور دھان کے بارے میں یہ استثناء رکھا گیا ہے کہ اگر صوبائی زکوٰۃ کونسل چاہے تو اسے بصورت جنس وصول کر لے۔

مجلس کی رائے میں یہ حصہ بھی لائق ترمیم ہے کیونکہ شرعاً عشر کو بصورت نقد ادا کرنا لازم نہیں بلکہ شریعت نے اس میں مالک پیداوار کی سہولت کو ملحوظ رکھا ہے۔ لہذا یہ پابندی ختم کر کے اس معاملے کو مالک پیداوار کی صوابدید پر چھوڑنا چاہئے۔

چوتھائی پیداوار کا عشر سے استثناء

آرڈیننس میں زرعی پیداوار کے چوتھائی حصے کو اخراجات کی مد میں عشر سے مستثنیٰ کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ اگرچہ بعض ائمہ کے اقوال اس قسم کے منقول ہیں کہ زرعی پیداوار کے چوتھائی حصے کو اخراجات کی مد میں مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے۔ (ملاحظہ ہو فتح الباری، باب خرص التمر صفحہ ۷۴۲ جلد ۳) لیکن فقہاء حنفیہ اور اکثر فقہاء کے مسلک میں یہ چھوٹ نہیں ہے۔ لہذا اگر حکومت یہ چوتھائی حصہ لازمی وصولی سے مستثنیٰ کرنا چاہتی ہے تو ساتھ ہی یہ اعلان بھی کرنا

چاہئے کہ اس حصے کا عشر مالکان خود ادا کریں۔

تاریخِ زکوٰۃ

موجودہ آرڈیننس کے مطابق ہر زکوٰۃ کا سال یکم رمضان المبارک سے شروع ہو کر شعبان کے آخری دن پر ختم ہوگا۔ اور یہ بات اطمینان بخش ہے کہ شریعت کے مطابق زکوٰۃ کی تقسیم کے لئے ہجری سال کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن مختلف اثاثوں کی قیمت لگانے کے لئے شیڈول نمبر (۱) میں مختلف تاریخیں مقرر کی گئی ہیں، یہ صورتِ حال شرعاً درست نہیں ہے۔ شرعی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص صاحبِ نصاب بن جائے تو اس کی ہر رقم کے لئے الگ سال شمار نہیں کیا جاتا، بلکہ اس کے تمام اثاثوں کے لئے زکوٰۃ کے وجوب کی ایک ہی تاریخ ہوتی ہے، لہذا صحیح طریقہ یہ ہے کہ تمام اثاثوں میں قیمت لگانے کی تاریخ ایک ہی رکھی جائے۔

البتہ اس قیمت کی بنیاد پر زکوٰۃ وضع کرنے کی تاریخیں مختلف اثاثوں کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہیں۔

قیمتی پتھروں اور مچھلیوں کی زکوٰۃ

آرڈیننس کے شیڈول نمبر (۲) میں ان اشیاء کی فہرست دی گئی ہے جن پر حکومت لازماً زکوٰۃ وصول نہیں کرے گی، بلکہ مالکان پر بطورِ خود ان کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ اس فہرست میں قیمتی پتھروں اور مچھلیوں پر بھی زکوٰۃ عائد کی گئی ہے حالانکہ ان دونوں اشیاء پر اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہے جب تک تجارت کی نیت سے انہیں خریدا نہ گیا ہو۔ لہذا ان دونوں اشیاء کو اس شیڈول سے خارج کرنا چاہئے، کیونکہ بہ نیتِ تجارت خریداری کی صورت میں یہ

”اموال تجارت“ میں شامل ہو جائیں گے، جن کا ذکر شیڈول نمبر (۲) میں موجود ہے۔

مصارفِ زکوٰۃ

مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں آرڈیننس میں براہِ راست فقراء کو زکوٰۃ پہنچانے کے ساتھ مختلف اداروں کے توسط سے فقراء کی امداد کا بھی ذکر ہے، اس میں یہ وضاحت ہونی چاہئے کہ :

”ہر صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی مستحق زکوٰۃ کو بقاعدہ مالک بنا کر کی جائے گی۔“

یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ آرڈیننس کے اردو ترجمے سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مذکورہ ادارے اُسے تعمیر اور عملے کی تنخواہوں پر صرف کر سکیں گے، جو شرعاً جائز نہیں۔ انگریزی متن اگرچہ نسبتاً بہتر ہے، لیکن اس میں بھی یہ وضاحت ضروری ہے۔



خلاصہ تجاویز برائے حکومت

① صاحبِ نصاب کی موجودہ تعریف کی جگہ حسبِ ذیل تعریف لکھی جائے :

”صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ، سونایا سامانِ تجارت ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ مل کر ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو۔“

پھر ہر سال تاریخِ زکوٰۃ سے پہلے ساڑھے باون تولہ چاندی کی جو قیمت ہو اس کا اعلان کر کے اس قیمت کو وصولیِ زکوٰۃ کا معیار مقرر کیا جائے۔ یعنی صرف ان لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے جن کی اتنی مالیت کی رقوم بینکوں یا دیگر مالیاتی اداروں میں جمع ہوں۔

② آرڈیننس کی دفعہ نمبر (۳) میں ترمیم کر کے اس کو اس طرح بنایا جائے :

”آرڈیننس کے دوسرے احکام کے تابع ہر مسلمان صاحبِ نصاب شخص سے شیڈول نمبر (۱) میں دی ہوئی تفصیل کے مطابق ہر سال زکوٰۃ کے اختتام پر لازماً وصول کی جائے گی۔

شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ تاریخِ زکوٰۃ کے دن اس کی قابلِ زکوٰۃ جملہ مملوکیات کو نصاب کی مقدار تک پہنچے ہوئے پورا سال نہیں گزرا تو اس کے مذکورہ اثاثوں

سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

مزید شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ وہ مقروض ہے اور اس نے قرضہ کسی پیداواری غرض سے نہیں لیا ہے تو اس کے قرضے کی رقم کو قابل زکوٰۃ رقم سے منہا کیا جائے گا۔

مزید شرط یہ ہے کہ جس شخص کے بارے میں باضابطہ نکتہ سرٹیفکیٹ کے ذریعہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ زکوٰۃ وضع کرنے کی تاریخ میں انتقال کر چکا تھا تو بھی اس کے اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع نہیں کی جائے گی۔“

③ بینکوں اور دیگر مالیاتی اداروں میں رقم رکھوانے والوں سے ایک وکالت نامہ تحریر کرایا جائے جس میں وہ متعلقہ مالی اداروں کو یہ اختیار دے دیں کہ تاریخ زکوٰۃ آنے پر وہ ادارہ ان کی طرف سے زکوٰۃ وضع کر کے زکوٰۃ فنڈ میں جمع کرادے۔

④ کمپنیوں اور ان کے حصص پر الگ الگ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے، بلکہ اگر کمپنیوں سے وصول کی جارہی ہے تو حصص پر وصول نہ کی جائے اور اگر حصص پر وصول کی جارہی ہے تو کمپنیوں سے وصول نہ کی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں سے بہتر یہ ہے کہ حصص پر وصول کی جائے۔

⑤ عشر کے بصورت نقد وصول کرنے کی پابندی ختم کی جائے، بلکہ یہ امر مالک پیداوار پر چھوڑا جائے کہ وہ چاہے تو بصورت جنس ادا کرے اور چاہے تو بصورت نقد۔

⑥ ہر زرعی پیداوار میں سے چوتھائی حصہ جو حکومت بطور منہائی اخراجات چھوڑ رہی ہے، اس کے بارے میں یہ اعلان کیا جائے کہ اس حصے کا عشر مالکان خود ادا کریں۔

⑤ شیڈول نمبر (۱) کے تمام اثاثوں کے لئے قیمت مقرر کرنے کی تاریخ (ویلویشن ڈیٹ) ایک ہی مقرر کی جائے اور مختلف اثاثوں کے لئے مختلف تاریخیں نہ رکھی جائیں، البتہ زکوٰۃ وضع کرنے کی تاریخیں مختلف اثاثوں کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہیں۔

⑧ قیمتی پتھروں اور مچھلیوں کو شیڈول نمبر (۲) سے خارج کیا جائے۔

⑨ شیڈول نمبر (۲) میں مویشیوں کی زکوٰۃ کی شرح بیان کرتے ہوئے پانچ سے پچیس اونٹ تک کی شرح بہت مجمل ہے، جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پانچ سے پچیس اونٹوں تک ایک اونٹ واجب ہے۔ اس کی اصلاح کر کے واضح طور پر لکھنا چاہئے کہ پانچ سے پچیس اونٹوں تک ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری واجب ہوگی۔

⑩ مصارفِ زکوٰۃ میں یہ وضاحت کی جائے کہ ہر صورت میں مستحق زکوٰۃ کو زکوٰۃ کا مالک وقابض بنایا جائے گا اور ادارے یہ رقیب تعمیرات اور اساتذہ کی تنخواہوں میں صرف نہیں کر سکیں گے۔

یہ چند تجاویز ہیں، جو آرڈیننس کے فوری مطالعے سے سامنے آئیں،

﴿وَلَعَلَّ اللَّهُ يَخْذِبُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین



تصدیقات

- حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب۔
- مفتی و مہتمم دارالافتاء والارشاد ناظم آباد کراچی
- حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب۔
- مفتی و مہتمم دارالعلوم کراچی
- حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب۔
- خادم دارالافتاء دارالعلوم کراچی
- حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب۔
- مفتی جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
- حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالرزاق اسکندر صاحب۔
- استاذ و ناظم تعلیمات جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی
- حضرت مولانا مفتی سبحان محمود صاحب۔
- دارالعلوم کراچی ۱۳۔
- حضرت مولانا مفتی عبدالرؤف صاحب۔
- نائب مفتی دارالعلوم کراچی ۱۳۔



إِنَّمَا لِلَّهِ الْقُدْرَةُ
الْعَظِيمَةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بینکوں اور مالیاتی اداروں

۷

زکوٰۃ کا مسئلہ (دوسرا حصہ)

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى

اتما بعد

”مجلس تحقیق مسائلِ حاضرہ“ نے اپنے ۲۱ شعبان ۱۳۹۹ھ کے اجلاس میں زکوٰۃ و عشر آرڈی ننس پر تبصرہ کرتے ہوئے جو تحریر مرتب کی تھی، اُسے اظہارِ رائے کے لئے ملک بھر کے معروف اہلِ فتویٰ علماء کی خدمت میں بھیج دیا گیا تھا، الحمد للہ! ان میں سے اکثر کے جوابات موصول ہو گئے۔ مندرجہ ذیل حضرات نے اس تحریر پر اصل مسئلے میں کسی ترمیم کے بغیر مجلس کی آراء سے اتفاق کرتے ہوئے تصدیقی دستخط ثبت فرمادیئے :

① شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق صاحب، مہتمم دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک۔

② حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب، مفتی و مہتمم مدرسہ قاسم العلوم، ملتان

③ حضرت مولانا مفتی عبدالحکیم صاحب، مفتی مدرسہ اشرفیہ، سکھر

④ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب، مظلّم، مہتمم جامعہ فاروقیہ ڈرگ کالونی، کراچی (آپ نے نیت کے مسئلے میں قدرے تردد فرمایا، اور باقی امور سے اتفاق فرمایا)۔

⑤ حضرت مولانا فاضل حبیب اللہ صاحب، مہتمم جامعہ رشیدیہ، ساہیوال۔

⑥ حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب، مفتی مدرسہ مطلع العلوم، بمبوری روڈ، کوئٹہ۔

⑦ حضرت مولانا فضل محمد صاحب، مہتمم مدرسہ مظہر العلوم، منگورہ، سوات۔

⑧ حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب، مفتی دارالعلوم الاسلامیہ، ٹنڈوالہ یار، سندھ۔

⑨ حضرت مولانا مفتی محمد خلیل صاحب، مدرسہ اشرف العلوم، باغبان پورہ، گوجرانوالہ۔

⑩ حضرت مولانا حبیب الحق صاحب، مدرسہ اشرف العلوم، باغبان پورہ، گوجرانوالہ۔

⑪ حضرت مولانا قاضی سعد اللہ صاحب، رکن مجلس شوریٰ قلات ڈویژن، مستونگ بلوچستان (و حال رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)۔

⑫ حضرت مولانا قاضی بشیر احمد صاحب، دارالافتاء راولا کوٹ، آزاد کشمیر۔

⑬ حضرت مولانا مقبول الرحمن صاحب قاسمی، دارالافتاء راولا کوٹ، پونچھ، آزاد کشمیر۔

۱۴) حضرت مولانا عبداللہ صاحب، ناظم دارالعلوم تعلیم القرآن، باغ، پونچھ، آزاد کشمیر۔

۱۵) حضرت مولانا ثناء اللہ صاحب خطیب جامع مسجد باغ، پونچھ، آزاد کشمیر۔

ان حضرات کے علاوہ مندرجہ ذیل حضرات نے مجلس کی تحریر پر مفصل یا مختصر تبصرہ تحریر فرمایا، اور اس کے بعض نکات سے اختلاف بھی فرمایا :

۱) حضرت مولانا مفتی جمیل احمد صاحب تھانوی، مفتی جامعہ اشرفیہ، لاہور۔

۲) حضرت مولانا مفتی عبدالستار صاحب، مفتی خیر المدارس، ملتان۔

۳) حضرت مولانا عبداللکڑ صاحب ترمذی، دارالعلوم حقانیہ، ساہیوال ضلع سرگودھا۔

۴) حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر، مدرسہ نصرة العلوم، گوجرانوالہ۔

ان حضرات میں سے بعض نے کچھ تو مجلس کی تحریر کی چند فروگزاشتوں پر مجلس کو متنبہ فرمایا، جس پر مجلس ان حضرات کی تیر دل سے ممنون ہے۔ وہ فروگزاشتیں درج ذیل ہیں :

۱) مجلس کی تحریر میں ”حولانِ حل“ کی شرط کی وضاحت کرتے ہوئے یہ لکھا گیا تھا کہ زکوٰۃ کے وجوب کے لئے یہ ضروری ہے کہ مال نامی ”بقدرِ نصاب“ سارے سال کسی شخص کی ملکیت میں موجود رہا ہو، حالانکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر سال کے اوّل و آخر میں نصابِ کامل ہو اور اثناءِ حل میں ناقص ہو جائے تب بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مجلس کی تحریرِ سابق میں یہاں نقص رہ گیا تھا، اب اس

لے جس کی وجہ یہ ہوئی کہ عباراتِ فقہاء میں مطلقاً مال نامی کو نصاب سے تعبیر کر کے قدرِ معبود کو ”نصابِ کامل“ اور اس سے کم کو نصابِ ناقص کہتے ہیں، بوقتِ تحریر لفظِ نصاب پر نظری اور ”بقدر“ کا لفظ ہوا تحریر میں آگیا۔ مقصد یہ ہے کہ مال نامی سارے سال موجود رہا ہو، مگر سال کے طرہین نصاب کا مال ہونا شرط ہے، اگرچہ درمیان میں ناقص رہ گیا ہو۔

عبارت کو مجلس کی طرف سے کالعدم سمجھا جائے جس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب کے لئے کامل نصاب کا سارے سال ملکیت میں رہنا ضروری ہے۔

② صاحبِ نصاب کی تعریف سابقہ تحریر میں اس طرح کی گئی تھی :

”صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی ہو یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ یا سونا یا سامانِ تجارت ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو۔“

اس تعریف میں اُس صورت کا حکم بیان سے رہ گیا تھا جس میں کسی شخص کے پاس صرف سونا ہی سونا ہو، چاندی یا نقدی بالکل نہ ہو۔ ایسی صورت میں سونے کا نصاب یعنی ساڑھے سات تولہ سونا شرعاً معتبر ہوتا ہے، چنانچہ اس فروگزاشت پر متنبہ ہونے کے بعد مجلس نے صاحبِ نصاب کی مجوزہ تعریف میں تبدیلی کر کے اُسے اس طرح کر دیا ہے :

”زرعی پیداوار اور مویشیوں کے علاوہ دیگر قابلِ زکوٰۃ اموال میں صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ (۶۳۵ گرام) چاندی یا ساڑھے سات تولہ (۸۷۲ گرام) سونا یا ان دونوں میں سے کسی کی قیمت کے برابر روپیہ یا سامانِ تجارت ہو یا مذکورہ بالا اشیاء میں سے بعض کا یا سب کا مجموعہ مل کر سونے یا چاندی کے وزنِ مذکور کی قیمت کے برابر ہو جائے۔“

مجلس نے اس ترمیم شدہ تعریف سے اسلامی نظریاتی کونسل کو بھی مطلع

لے اس صورت کا حکم اگرچہ تعریف میں درج ہونے سے رہ گیا تھا، مگر تعریف سے پہلے کی عبارت میں اس کی صراحت کر دی گئی تھی۔

کر دیا تھا، چنانچہ اب حکومت نے جو نیا ترمیم شدہ زکوٰۃ آرڈی فنس ۱۹۸۰ء نافذ کیا ہے، اس میں بفضلہ تعالیٰ اس کی روشنی میں ترمیم کر دی گئی ہے۔ (ملاحظہ ہو زکوٰۃ و عشر ترمیمی آرڈی فنس ۱۹۸۰ء دفعہ ۳ ذیل الف)

(۳) مجلس کی تحریر میں لکھا گیا تھا کہ شہر سے باہر جانے والے اموال تجارت سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے چوکیاں مقرر فرمائی تھیں، اس سے تاثر یہ ہوتا تھا کہ ان چوکیوں کا یہ سلسلہ سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے شروع فرمایا تھا، حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے ہی میں ان چوکیوں پر زکوٰۃ وصول کرنے کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ (ملاحظہ ہو مبسوط و کتاب الآثار وغیرہ)

یہ تو چند جزوی فروگزاشتیں تھیں۔ لیکن مذکورہ چاروں حضرات نے بنیادی طور پر جس مسئلے سے اختلاف فرمایا ہے یا جس پر اپنے تردد کا اظہار کیا ہے وہ بینک اکاؤنٹس یا دوسرے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وضع کرنے کا مسئلہ ہے۔ اس سلسلے میں ان حضرات کے دلائل یا شبہات پر مجلس نے دوبارہ غور کیا، لیکن غور و تحقیق کے بعد اس مسئلے میں مجلس کی رائے تبدیل نہیں ہوئی۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے پر قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو کی جائے۔

بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر جن شبہات کا اظہار کیا گیا ہے، بنیادی طور پر وہ تین شبہات ہیں :

(۱) حکومت کو صرف اموال ظاہرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے، اموال باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حکومت کو نہیں، بلکہ مالکان پر ان کی زکوٰۃ کی

لے نئے آرڈی فنس میں مجلس کی دوسری بیشتر تجاویز بھی شامل کر لی گئی ہیں، مثلاً حوالان حول کی شرط، میت کے ترکے کو مستثنیٰ کرنے کی شرط، تمام اثاثوں کے لئے ایک ویلوشن ڈیٹ کی تجویز وغیرہ۔

ادائیگی اپنے طور پر فرض ہے اور نقد چونکہ اموالِ باطنہ میں سے ہیں، اس لئے بینک اکاؤنٹس بھی اموالِ باطنہ میں سے ہوئے، ان سے حکومت کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حق نہیں ہے۔

② بینک اکاؤنٹس درحقیقت بینک کے ذمے اکاؤنٹ ہولڈروں کا قرض ہے، جب یہ رقم مالک نے بینک کو دے دی تو وہ اس کی ملکیت سے نکل گئی، اور بینک کی ملکیت میں داخل ہو گئی، اب اصل مالک پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب وہ بینک سے اُس کو واپس وصول کرے گا، اُس سے پہلے جو زکوٰۃ بینک اکاؤنٹس سے وضع کی جا رہی ہے وہ وجوبِ ادا سے پہلے ایک ایسے مال سے وصول کی جا رہی ہے جس پر زکوٰۃ واجب الاداء نہیں، اور جو اکاؤنٹ ہولڈر کی ملکیت نہیں ہے، لہذا اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔

③ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے ادا کنندہ کا نیت کرنا ضروری ہے اور بینک اکاؤنٹس میں سے زکوٰۃ وضع کرتے وقت مالک کی نیتِ بااوقات نہیں ہوتی۔
ان تینوں مسائل پر قدرے تفصیل کے ساتھ ذیل میں بحث کی جاتی ہے۔

﴿والله سبحانه الموفق﴾

اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ

جیسا کہ ”مجلس“ کی تحریر سابق میں امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقہاء کرامؒ کی تقریحات کے حوالے سے عرض کیا گیا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہدِ مبارک میں اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی،

بلکہ ہر قسم کے قابلِ زکوٰۃ اموال سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی، لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں جب اموال اور آبادی کی کثرت ہو گئی اور اندیشہ ہوا کہ لوگوں کے نجی مکانات وغیرہ میں زکوٰۃ کے کارندوں کی مداخلت سے لوگوں کو تکلیف ہوگی، اور اس سے فتنے پیدا ہوں گے تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صرف اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ کی تحصیل سرکاری سطح پر باقی رکھی اور اموالِ باطنی کی زکوٰۃ کی ادائیگی میں مالکان کو حکومت کا نائب بنادیا۔

حضراتِ فقہاء کرامؒ کی تصریحات کی روشنی میں یہ عرض کیا گیا تھا کہ کسی مال کے ”اموالِ ظاہرہ“ میں سے ہونے کے لئے دو امور ضروری ہیں :

ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔

دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیرِ حمایت ہوں۔ پھر عرض کیا گیا تھا کہ بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھوائی ہوئی رقموں میں یہ دونوں امور موجود ہیں، لہذا ان کو ”اموالِ ظاہرہ“ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

اس پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسی مال کے ظاہر ہونے کی اصل علت ”خروج من المصو“ ہے، چونکہ اس دور میں شہر کے ناکوں پر حکومت کی طرف سے عاشر اس لئے بٹھائے جاتے تھے کہ وہ گزرنے والوں کی جان و مال کی حفاظت کریں، اس لئے شہر سے نکل کر تمام اموال حکومت کے زیرِ حمایت آجاتے تھے، اور اس بناء پر حکومت ان کی زکوٰۃ وصول کرتی تھی، نجی مقامات کی تلاشی و تفتیش کی ضرورت نہ ہونا اس حکم کی حکمت ہے علت نہیں، لہذا حکم کا مدار ”خروج من المصو“ پر ہوگا اور چونکہ یہ علت بینکوں اور مالیاتی اداروں میں نہیں پائی جاتی، اس لئے ان کو اموالِ ظاہرہ میں داخل کر کے ان سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنا درست نہیں۔

مجلس نے اس نقطہ نظر پر مکرر غور کیا، اور اس مسئلے میں فقہ اور حدیث کے متعلقہ مواد کو سامنے رکھا، لیکن غور و تحقیق کے بعد یہ نتیجہ سامنے آیا کہ سرکاری سطح پر زکوٰۃ کی وصولی کے لئے ”خروج من المصر“ کو علت قرار دینا اور اس پر حکم کا مدار رکھنا درست نہیں، بلکہ اصل علت وہی ہے کہ وہ اموال ایسے ہوں جن سے زکوٰۃ کی وصولی کے لئے نجی مقامات کی تفتیش کی ضرورت نہ ہو۔ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

حدیث اور فقہ کی کتابوں سے یہ بات ثابت ہے کہ حضراتِ خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور بعد کے خلفاء و امراء سالانہ تنخواہوں اور وظائف کی تقسیم کے وقت انہی تنخواہوں اور وظائف سے زکوٰۃ کاٹ لیا کرتے تھے، اور اس پر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعین اور دوسرے فقہاء نے نہ صرف یہ کہ کوئی تکمیر نہیں فرمائی، بلکہ اس طریقے کی تصدیق و تائید فرمائی ہے، چنانچہ مؤطا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ میں روایت ہے :

﴿قال القاسم بن محمد: وكان ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه اذا اعطى الناس اعطياهم سأل الرجل: هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة؟ فان قال نعم اخذ من عطائه زكاة ذلك المال، وان قال لا، سلم اليه عطاءه ولم ياخذ منه شيئا﴾

(مؤطا امام مالک صفحہ ۱۰۴/۳ او ۱۰۴/۱ الزکاة فی العین من الذهب والورق - ومصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۸۴ جلد ۳ ماقالوا فی العطاء اذا اخذ - ومصنف عیالہ الرزاق صفحہ ۷۶ جلد ۴ - وکتاب الاموال لابی عید صفحہ ۴۱۱)

”حضرت قاسم بن محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت

صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب لوگوں کو (بیت المال سے ملنے والی) تنخواہ یا وظائف دیتے تو ہر شخص سے پوچھتے کہ کیا تمہارے پاس کوئی ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ اگر وہ کہتا کہ ہاں ہے، تو اس کی تنخواہ سے اس مال کی زکوٰۃ لے لیتے، اور اگر وہ کہتا کہ ”نہیں“ تو اُس کی تنخواہ پوری دے دیتے، اور اس میں سے کچھ نہ لیتے۔“

اور امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے یہ الفاظ نقل فرمائے

ہیں :

﴿فَانْخَبِرْهُ اِنْ عِنْدَهُ مَا لَقَدْ حَلَّتْ فِيْهِ الزَّكَاةُ فَاقْصِهْ
مِمَّا يَرِيْدُ اِنْ يَعْطِيْهِ، وَاِنْ اَخْبَرَهُ اَنْ لَيْسَ عِنْدَهُ مَا لَقَدْ حَلَّتْ
فِيْهِ الزَّكَاةُ سَلِّمْ اِلَيْهِ عَطَاءً﴾

(کتاب الاموال لابی عبید صفحہ ۴۱۱ فقرہ ۱۱۲۵ باب فروض زکوٰۃ الذهب والورق)

”اگر وہ شخص یہ بتاتا کہ اس کے پاس ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ فرض ہو چکی ہے تو جو تنخواہ آپ اُسے دیتا چاہتے اس میں سے زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے، اور اگر وہ بتاتا کہ اُس کے پاس ایسا مال نہیں ہے جس پر زکوٰۃ فرض ہو گئی ہو تو اُس کی تنخواہ اُسے پوری دے دیتے تھے۔“

نیز امام ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ

معمول نقل فرمایا ہے :

﴿عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْقَارِي، وَكَانَ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ
فِي زَمَنِ عُمَرَ مَعَ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَرْقَمِ : فَازَا خَرَجَ الْعَطَاءُ

جمع عمر رضی اللہ عنہ اموال التجارة، فحسب عاجلها
وأجلها، ثم ياخذ الزكاة من الشاهد والغائب ﴿

(مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۸ جلد ۳)

”عبدالرحمن بن عبدالقاری رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں عید اللہ بن ارقم کے ساتھ بیت المال پر مقرر تھے، فرماتے ہیں کہ جب (سالانہ) تنخواہوں کی تقسیم کا وقت آتا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تمام اموال تجارت کو جمع فرما کر ان کے نقد اور ادھار کا حساب فرماتے، پھر حاضر اور غائب ہر طرح کے مال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔“

اور امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمائی ہے :

﴿فكان اذا خرج العطاء جمع اموال التجار، ثم حسبها
شاهدها وغائبها، ثم اخذ الزكاة من شاهد المال على
الشاهد والغائب﴾

(کتاب الاموال صفحہ ۴۲۵ فقرہ ۱۱۷۸ باب الصدقة فی التجارات والديون)

”جب تنخواہوں کی تقسیم ہوتی تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تمام تاجروں کے اموال جمع فرما کر اس میں سے حاضر و غائب سب کا حساب فرماتے، پھر موجود مال سے حاضر و غائب ہر طرح کے مال کی زکوٰۃ وصول فرماتے۔“

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے راویوں کی تحقیق کے بعد لکھا ہے کہ :

﴿وسندہ حسن﴾

(اعلاء التسنن صفحہ ۴۳۰ جلد ۱۲ کتاب السیر باب العطاء بموت صاحبه
بعد مایستوبہ)

یعنی اس روایت کی سند حسن ہے۔

پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی، اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے، لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی، اُن کے دور میں بھی تنخواہوں سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ برابر جاری رہا۔ چنانچہ مؤطا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ میں مروی ہے :

﴿عن عائشة بنت قدامة عن ايها انه قال : كبت اقا
جنت عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه اقبض
عطائي، سألني هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة؟ قال
: فان قلت : نعم اخذ من عطائي زكاة ذلك المال ، وان
قلت : لا، دفع الي عطائي﴾

(مؤطا امام مالک صفحہ ۱۰۴ - ومصف عبد الرزاق صفحہ ۷۷ جلد ۴
حدیث ۷۰۲۹، وکتاب الام للشافعی صفحہ ۱۴ جلد ۲ طبع بلاق - وکتاب
الاموال لابن عیینہ صفحہ ۴۱۲ فقرہ ۱۱۲۷)

”عائشہ بنت قدامہ اپنے والد کا قول نقل فرماتی ہیں کہ جب
حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس اپنی تنخواہ
وصول کرنے جاتا تو وہ مجھ سے پوچھتے کہ کیا تمہارے پاس کوئی
مال ایسا ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ چنانچہ اگر میں یہ کہتا کہ

”ہاں“ تو میری تنخواہ سے اس مال کی زکوٰۃ وصول فرمالیتے“ اور
میں کہتا کہ ”نہیں“ تو میری تنخواہ مجھے دے دیتے۔“

نیز بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ
کے زمانے میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا، البتہ ان کے
بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ
وصول کرتے تھے، جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں، دوسرے
لوگوں کی نہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بھی یہی عمل تھا۔ (موطا امام
مالک صفحہ ۲۷۳) اور حضرت ابن عباسؓ وابن عمرؓ بھی اسی کے قائل تھے۔
(حاشیہ موطا امام مالک صفحہ ۲۷۳)

نیز حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ وہ
تنخواہیں تقسیم کرتے وقت خود تنخواہ کی زکوٰۃ بھی اُسی تنخواہ میں سے وصول فرمالیتے
تھے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ میں ہے :

﴿عن ہیرۃ قال : کان ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ

یزکی عطیاتہم من کل ألف خمسة وعشرين﴾

(مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۸۴ جلد ۳)

”حضرت ہیرۃ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی
اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے)
وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پر پچیس وصول کر لیتے
تھے۔“

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے
راویوں کی تحقیق فرمانے کے بعد فرمایا ہے کہ :

﴿فَالْإِسْنَادُ حَسَنٌ﴾ (اعلاء الشئین صفحہ ۴۲۹ و ۴۳۰ جلد ۶۲)

”یعنی یہ سند حسن ہے۔“

البتہ چونکہ یہاں زکوٰۃ اُن تنخواہوں کی وصول کی جاتی تھی، جو صاحب تنخواہ کی ملکیت میں قبضہ کرنے کے بعد آتی ہے، اس لئے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا طریق کار یہ تھا کہ وہ پہلے تنخواہ دے دیتے پھر اس سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے، چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے :

﴿عن هيرة بن يريم عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: كان يعطى ثم يأخذ زكاته﴾
(مصنف عبدالرزاق صفحہ ۷۸ جلد ۴ حدیث ۷۰۳۶ باب لاصدقة فی مال حتی یحول علیہ الحول)

”ہیرہ بن یریم حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ تنخواہ دے دیتے پھر اس کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے۔“

اور معجم طبرانی رحمۃ اللہ علیہ میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿كان يعطى العطاء ثم يأخذ زكاته﴾

اور علامہ نور الدین بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کر کے لکھا ہے :

﴿رجالہ رجال الصحیح، خلاہیرہ، وھوثقہ﴾

نیز امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو زیادہ تفصیل اور وضاحت سے نقل فرمایا ہے :

﴿عن هبيرة بن يريم قال : كان عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه يعطينا العطاء فى زبل صغار ، ثم يأخذ منه الزكاة﴾

(کتاب الاموال صفحہ ۴۱۲ فقرہ ۱۱۲۸ باب فروض زکاة الذهب والفضة)

”حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہمیں چھوٹی چھوٹی تھیلیوں میں تنخواہ دیتے پھر اس سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔“

تنخواہوں اور وظائف سے زکوٰۃ وصول کرنے کا سلسلہ خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد بھی جاری رہا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ میں روایت ہے :

﴿عن ابن عون عن محمد قال : رايت الامراء اذا اعملوا العطاء زكوة﴾ (مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۸۵ جلد ۳)

”ابن عون حضرت محمد رحمۃ اللہ علیہ (غالبا ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ) کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں نے امراء کو دیکھا کہ جب وہ تنخواہ دیتے تو اس کی زکوٰۃ وصول کر لیتے۔“

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں اگرچہ اموالِ ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی، لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے :

﴿عن عمر بن عبد العزيز انه كان يزكى العطاء والجائزة﴾
(مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۸۵ جلد ۳)

”حضرت عمر بن عبد العزيز رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔“

اور مصنف عبد الرزاق میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبد العزيز كان اذا اعطى الرجل عطاءه او عماله اخذ منه الزكاة﴾

(مصنف عبد الرزاق صفحہ ۷۸ جلد ۴، فقرہ ۷۰۳۷)

”جعفر بن برقان“ کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبد العزيز رحمۃ اللہ علیہ جب کسی شخص کو اس کا وظیفہ یا اس کی اجرت دیتے تو اس سے زکوٰۃ وصول فرمالیتے تھے۔“

یہ معاملہ صرف تنخواہوں اور وظائف کی حد تک محدود نہیں تھا، بلکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیت المال پر جس کسی مسلمان کا کوئی مالی حق ہوتا تو اس کی ادائیگی کے وقت اس کی زکوٰۃ وصول کرنے کا معمول قرونِ اولیٰ میں جاری تھا۔ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ اور سنن بیہقی رحمۃ اللہ علیہ میں مروی ہے :

﴿عن عمرو بن ميمون قال : اخذ الوالى فى زمن عبد الملك

مال رجل من اهل الرقة يقال له ابو عائشة عشرين الفا،

فادخلت فى بيت المال ، فلما ولى عمر بن عبد العزيز اتاه

ولده، فرفعوا مظلّمهم اليه فكّتب الى ميمون : ادفعوا اليهم

اموالہم وخذوا زکاة عامہ هذا ، فلولا انه کان مالا ضمارا
 اخذنا منه زکاة ماضی ﴿

(مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۲۰۲ جلد ۳ ماقالوا فی الرجل یذهب لہ المال
 السنن واخرجه ایضاً البیہقی فی الشنن الکبریٰ صفحہ ۱۵۰ جلد ۴)

”عمرو بن میمون فرماتے ہیں کہ عبد الملک کے زمانے میں اہل
 رقد کے ایک شخص ابوعائشہ سے ایک گورنر نے زبردستی بیس
 ہزار وصول کر کے بیت المال میں داخل کر دیئے تھے، جب
 حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ خلیفہ ہوئے تو اس شخص
 کے لڑکوں نے آکر داد رسی چاہی، اس پر حضرت عمر بن
 عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے میمون کو لکھا کہ :
 ”ان کو ان کے اموال دے دو اور اس سے اس سال کی زکوٰۃ
 وصول کر لو، اس لئے کہ اگر یہ مال ضار نہ ہوتا تو ہم اس سے
 پچھلے سالوں کی زکوٰۃ بھی وصول کرتے۔“

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی سند
 کی تحقیق فرما کر ثابت فرمایا ہے کہ اس کے رجال ثقات ہیں اور سند متصل ہے۔
 (اعلاء السنن صفحہ ۹ جلد ۹ باب لا زکاة فی المال الغمار)
 نیز یہی واقعہ اجمالی طور پر دوسری سند سے مؤطا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ
 میں بھی مروی ہے، اور اس میں بھی ایک سال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا ذکر موجود
 ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں۔

لہ مصنف ابن ابی شیبہ کے مطبوعہ نسخے میں عبد الملک لکھا ہے، لیکن دوسرے نسخے میں اور دوسری
 کتابوں میں ولید بن عبد الملک کا ذکر ہے اور وہی صحیح ہے۔

﴿ان عمر بن عبد العزيز كتب في مال قبضه بعض الولاة ظلماً يا مبردة الى اهله، وتؤخذ زكاته لما مضى من السنين، ثم عقب بعد ذلك بكتاب: لا تؤخذ منه الزكاة الا زكاة واحدة، فانه كان ضمارة﴾

(موطا امام مالك صفحہ ۱۰۷ الزكاة فی الدين)

”حضرت عمر بن عبد العزيز رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ایسے مال کے بارے میں جس پر بعض نے ظلماً قبضہ کر لیا تھا، تحریر فرمایا کہ وہ مال اس کے مالکوں کو واپس کر دیا جائے، اور اس کی پچھلے سالوں کی زکوٰۃ بھی وصول کی جائے، لیکن اس کے بعد ایک اور خط بھیجا کہ اس سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ وصول کی جائے، پچھلے سالوں کی نہیں، کیونکہ وہ مال ضمارة تھا۔“

ان تمام واقعات میں نقد روپے کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی گئی، اور وہ بھی عاشر پر گزرنے کی صورت میں نہیں، اور نہ مال کے شہر سے باہر ہونے کی حالت میں، بلکہ حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا طرز عمل تو یہ تھا کہ وہ تنخواہیں جاری کرتے وقت ان اموال کی زکوٰۃ ان تنخواہوں سے وصول فرماتے تھے جو تنخواہ دار کے گھروں، دکانوں یا دوسرے مقامات پر ان کی ملکیت میں ہوتے تھے۔ یہ حضرات واجب الاداء زکوٰۃ تنخواہ سے کاٹ کر باقی تنخواہ لوگوں کے حوالے کیا کرتے تھے۔ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر بن عبد العزيز رحمۃ اللہ علیہ انھی تنخواہوں کی زکوٰۃ وصول فرماتے تھے، کیونکہ اگر مالک پہلے سے

۱۔ بعض ہندوستانی نسخوں میں لفظ الاما کتابت کی غلطی سے حذف ہو گیا ہے، صحیح عبارت وہی ہے جو اوپر لکھی گئی (ادب السالک صفحہ ۱۷۲ جلد ۳)۔

صاحبِ نصاب ہو تو تنخواہ کی اس رقم پر مالِ مستفاد ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی تھی، البتہ یہ حضرات تنخواہوں سے زکوٰۃ کاٹنے کے بجائے پہلے تنخواہ حوالہ فرمادیتے، پھر مالک سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔ بہر صورت! اس نقد رقم سے سرکاری طور پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی، اور یہ سلسلہ اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ کی تفریق قائم ہونے کے بعد بھی جاری رہا، بلکہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے ان رقوم سے بھی زکوٰۃ وصول فرمائی جو بیت المال میں ظلماً داخل کردی گئی تھیں۔

اس طریقِ کار سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ کسی مال کے اموالِ ظاہرہ میں شمار ہونے اور اس سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے اس کا شہر سے باہر لے جانا ضروری نہیں، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اس سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے نجی مقامات کی تلاشی یا تفتیش کی ضرورت پیش نہ آئے، اور وہ فی الجملہ حکومت کے زیرِ حفاظت آگئے ہوں۔

تنخواہوں وغیرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا یہ طریقہ اُس دور میں بھی بلا تکبر جاری رہا ہے، اور محدث فقہاء حنفیہ نے بھی ان واقعات کو نقل کر کے اس کے تصدیق و تائید فرمائی ہے، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تنخواہوں اور وظائف سے زکوٰۃ وصول کرنا خود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقل فرمایا ہے اور لکھا ہے :

﴿ قَالَ الْقَاسِمُ : وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا أُعْطِيَ النَّاسَ أُعْطِيَاهُمْ

يَسْأَلُ الرَّجُلَ هَلْ عِنْدَكَ مِنْ مَالٍ قَدْ وَجِبَتْ فِيهِ الزَّكَاةُ ؟ فَإِنْ

قَالَ : نَعَمْ ، اخَذَ مِنْ عَطَانِهِ زَكَاةَ ذَلِكَ الْمَالِ ، وَإِنْ قَالَ لَا ،

سَلَّمَ إِلَيْهِ عَطَاءَهُ . قَالَ مُحَمَّدٌ : وَهَذَا نَأْخُذُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي

حنيفة رحمه الله

(موطأ امام محمد صفحہ ۱۷۰ باب الرجل يكون عليه الدين، هل عليه فيه الزكاة؟)

اور اس کے بعد حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں عائشہ بنت قدامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ روایت نقل کی ہے جو پیچھے موطأ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے گزر چکی ہے۔

نیز علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ اور شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ بالا واقعہ جس میں غصب شدہ مال کو واپس کرتے ہوئے اُس سے زکوٰۃ وصول کرنے کا ذکر ہے، ذکر فرما کر اُس سے مالِ شمار پر زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے مسئلے میں استدلال فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مال سے ایک سال کی جو زکوٰۃ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے وصول فرمائی، وہ حنفیہ کے نزدیک بھی معمول بہ ہے، ورنہ وہ اس کی تردید یا توجیہ فرماتے۔

بلکہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کے بارے میں بھی حنفیہ کے نزدیک امام کو مکمل اختیار ہے کہ وہ چاہے تو ان کی زکوٰۃ کی وصولیابی کے لئے مُصَدِّق بھیج کر سرکاری سطح پر ان کی زکوٰۃ وصول کرے، اور چاہے تو مالکوں کے حوالے کر دے کہ وہ اپنے طور پر زکوٰۃ ادا کر دیں، چنانچہ انہوں نے شرح معانی الآثار میں ایک مستقل باب قائم فرمایا ہے : باب الزكاة يأخذها الامام ام لا ؟ اور اس میں اپنی عادت کے مطابق دونوں نقطہ نظر بیان فرمانے کے بعد آخر میں لکھا ہے :

﴿واما وجهه من طريق النظر فانا قد رأينا هم انهم

لا يختلفون ان للإمام أن يبعث الى ارباب المواشي السائمة

حتیٰ یاخذ منهم صدقة مواشیهم اذا وجبت فیها الصدقة
 وكذلك یفعل فی ثمارهم ثم یضع ذلك فی مواضع الزکوات
 علی ما أمره به عزوجل، لایابی ذلك احد من المسلمین،
 فالنظر علی ذلك ان یکون بقية الاموال من الذهب والفضة
 واموال التجارات كذلك وهذا کله قول ابی
 حنیفة وابی یوسف ومحمدؐ

(شرح معانی الآثار للطحاوی صفحہ ۲۶۳ و ۲۶۴ جلد ۱)

”قیاس و نظر کے لحاظ سے بھی اس مسئلے میں صورتِ حال یہ
 ہے کہ علماء کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام کو
 یہ حق حاصل ہے کہ وہ مفت چراگاہوں میں چرنے والے
 مویشیوں کے مالکان کے پاس بھیج کر ان کے مویشیوں کی زکوٰۃ
 وصول کرے جب کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہو، اسی طرح ان کے
 پھلوں میں بھی اس کو یہ حق حاصل ہے۔ پھر وہ حاصل شدہ زکوٰۃ
 کو مصارفِ زکوٰۃ میں اللہ تعالیٰ کے حکم کے بموجب صرف
 کرے، اس بات سے کوئی مسلمان انکار نہیں کر سکتا، لہذا نظر
 و قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ باقی اموال، سونا چاندی اور مالِ
 تجارت کا بھی یہی حکم ہو اور یہ سب کچھ امام
 ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد
 رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔“

یہاں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے کسی قید و شرط کے بغیر امام کا یہ حق
 بیان فرمایا ہے کہ وہ سونا، چاندی اور مالِ تجارت سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے

مصدق بھیج سکتا ہے، یہاں انہوں نے مصر یا غیر مصر کی بھی کوئی شرط نہیں لگائی، اور نہ عاشر کے پاس گزرنے کا کوئی ذکر فرمایا ہے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کا یہ اطلاق فقہاء حنفیہ کی دوسری تصریحات سے بظاہر معارض معلوم ہوتا ہے، اور مذکورہ بالا عبارت کے سیاق و سباق میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ ان کی یہ ساری گفتگو مامر علی العاشر سے متعلق ہو، لیکن جہاں تک مذکورہ عبارت کا تعلق ہے، اس میں کوئی قید یا شرط نہیں ہے، اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ان اموالِ باطنہ سے بھی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حنفیہ کے نزدیک اصلاً امام کو ہے، البتہ اُس مصلحت کے پیش نظر جو حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پیش نظر تھی کہ جہاں لوگوں کے نجی مقامات کی تلاشی یا پڑتال کی ضرورت پڑتی ہو، وہاں مالکوں کو خود زکوٰۃ ادا کرنے کی اجازت دے دی گئی ہے اور جہاں یہ مصلحت داعی نہ ہو، وہاں وہ اپنے اصل حق کے مطابق زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے، چونکہ عاشر پر گزرنے والے اموال میں اس قسم کا کوئی مفیدہ نہیں ہے، اس لئے وہ اپنے اصل حق کے مطابق ان سے زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے اور اگر کچھ مزید اموال ایسے ہوں جن سے زکوٰۃ وصول کرنے میں یہ مفیدہ نہ ہو، وہاں بھی امام کا اصل حق عود کر آئے گا، اور وہ ان اموال سے زکوٰۃ وصول کر سکے گا، جس کی نظیریں تنخواہوں، وظائف اور مالِ مقصوب کے سلسلے میں پیچھے گزر چکی ہیں۔ بلکہ اگر کسی جگہ یہ معلوم ہو کہ لوگ اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ نہیں دے رہے ہیں، وہاں اس مفیدے کے باوجود امام اپنے اصل حق کے مطابق ان اموال کی زکوٰۃ وصول کر سکے گا، کیونکہ ترک زکوٰۃ کا مفیدہ اس مفیدے سے شدید تر ہے۔ یہی بات تقریباً تمام فقہائے حنفیہ نے تحریر فرمائی ہے، مثلاً علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ظاہر قوله تعالى: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لِتُجِبَ
 اخذ الزكاة مطلقاً للامام، وعلى هذا كان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم والخليفةان بعده، فلما ولي عثمان وظهر
 تغیر الناس كره ان يفتش السعاة على الناس مستور
 اموالهم، ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه، ولم يختلف
 الصحابة في ذلك عليه، وهذا لا يسقط طلب الامام
 اصلاً، ولهذا لو علم اهل بلدة لا يؤدون زكاتهم طالبهم
 بها﴾ (فتح القدير صفحہ ۴۸۷ جلد ۱)

”آیت قرآنی خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً الخ کے ظاہری
 الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام کو مطلقاً (ہر قسم کے اموال
 کی) زکوٰۃ وصول کرنا واجب ہے، اور اسی طرز عمل پر رسول
 کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دو
 خلیفہ قائم رہے، لیکن جب حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ
 خلیفہ بنے اور لوگوں کے حالات بدل گئے تو آپ رضی اللہ
 تعالیٰ عنہ نے یہ بات پسند نہ فرمائی کہ محسّلین زکوٰۃ لوگوں کے
 پوشیدہ اموال کی تفتیش کریں، چنانچہ انہوں نے مالکوں کو
 ادائے زکوٰۃ کا حق سوچ کر اس معاملے میں انھیں اپنا نائب
 بنادیا، اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس معاملے میں
 ان سے اختلاف نہیں فرمایا، لیکن یہ طرز عمل امام کے حق
 مطالبہ کو بالکلیہ ساقط نہیں کرتا، چنانچہ اگر کسی شہر کے لوگوں
 کے بارے میں امام کو یہ معلوم ہو کہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تو

وہ اُن سے زکوٰۃ کا مطالبہ کرے گا۔

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ اصلاً تمام اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق امام ہی کو ہے، اور اموال باطنہ کے سلسلے میں یہ حق ایک مصلحت سے چھوڑا گیا ہے، اور بالکلیہ اب بھی ساقط نہیں ہوا، بلکہ ان اموال کی زکوٰۃ جو مالکان ادا کرتے ہیں وہ بھی امام کے نائب کی حیثیت میں ادا کرتے ہیں، اصلاً ان کو یہ اختیار بھی نہیں تھا، اور اسی لئے اموال باطنہ کی زکوٰۃ کے دین کو فقہاء نے لہ مطالب من جهة العباد قرار دیا ہے۔

یہاں بعض حضرات کو یہ شبہ پیش آیا ہے کہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عمل کا ذکر فرما کر لکھا ہے :

﴿فجعل لهم اداءها الى المساكين وسقط من اجل ذلك

حق الامام في اخذها لانه عقد عقده امام من ائمة العدل،

فهو نافذ على الائمة﴾ (احکام القرآن للجصاص صفحہ ۱۹۰ جلد ۳)

”حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زکوٰۃ کے مالکوں کو

یہ حق دے دیا کہ وہ مساکین کو اپنے طور پر زکوٰۃ دے دیا

کریں، اور اس لئے اب ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کے

سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو گیا، اس لئے کہ ائمہ عدل میں

سے ایک امام کا کیا ہوا فیصلہ ہے، جو پوری امت پر نافذ

ہے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فیصلے

کے بعد اموال باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق کسی کو نہیں رہا، لیکن امام ابو بکر

جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت بغور پڑھنے سے سمجھ میں آتا ہے کہ حق امام

سے ان کی مراد ایسا حق ہے جس کے بعد مالکین اموال کو از خود زکوٰۃ ادا کرنے کا اختیار باقی نہ رہے، اور ان کی ادائیگی کو شرعاً تسلیم نہ کیا جائے۔ چنانچہ ان کی مذکورہ عبارت سے پہلے اُن کے الفاظ یہ ہیں :

﴿وقوله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً يَدِلْ عَلَى أَنْ اخذ الصدقات الى الإمام، وأنه متى اداها من وجبت عليه الى المساكين لم يحجزه، لأن حق الامام قائم في اخذها، فلا سبيل له الى اسقاطه﴾

”اور باری تعالیٰ کا ارشاد خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زکوٰۃ وصول کرنے کا کام امام کے سپرد ہے اور یہ کہ اگر وہ شخص جس پر زکوٰۃ واجب ہے، زکوٰۃ اپنے طور پر مساکین کو ادا کر دے تو یہ اس کے لئے جائز نہیں اس لئے کہ امام کا وصولیابی کا حق قائم ہے، اور اُسے ساقط کرنے کا کوئی راستہ نہیں۔“

مذکورہ جملے سے صاف واضح ہے کہ وہ امام کے ایسے حق کا تذکرہ فرما رہے ہیں جس کی موجودگی میں مالک کو از خود زکوٰۃ ادا کرنا ناجائز ہی نہ ہو، بلکہ اس سے زکوٰۃ ادا بھی نہ ہو، پھر اسی حق کے بارے میں آگے لکھا ہے کہ چونکہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ ائمہ عدل میں سے تھے اور انہوں نے اموالِ باطنی کی حد تک یہ حق ساقط کر دیا، اس لئے یہ حق اب ساقط ہو گیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت

لہ چنانچہ موبیشیوں کے بارے میں اب امام کا حق اسی نوعیت کا ہے کہ اس کی موجودگی میں مالک کو از خود زکوٰۃ دینا جائز نہیں، بلکہ بعض فقہاء کے نزدیک تو اس طرح زکوٰۃ ادا ہی نہیں ہوتی، مبسوط میں ہے :

﴿فان قال دفعها الى المساكين لم يصدق وتوخذ منه الزكاة عندنا ولنا ان هذا حق مالي يستوفيه الامام بولاية شرعية، فلا يملك من عليه اسقاط حقه في الإستيفاء ولا يبرأ بالاداء الى الفقير فيما بينه وبين ربه وهو بعض مشاغلنا﴾

عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پہلے لوگوں کے اموال باطنی زکوٰۃ از خود مساکین کو دینا جائز نہیں تھا اور اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی تھی، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ اختیار انہیں دے دیا، اب یہ بات طے ہو گئی کہ ایسے اموال کے مالکان اگر از خود زکوٰۃ ادا کر دیں تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام کا حق اخذ بالکلیہ ساقط ہو گیا، اور اب وہ زکوٰۃ وصول کرنا چاہے تو وصول نہیں کر سکتا، چنانچہ فتح القدیر کی مذکورہ بالا عبارت اس پر صریح ہے کہ

وهذا لا يسقط طلب الامام اصلاً

امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی اس پوری بحث کو اور دوسرے فقہاء و محدثین کی عبارتوں اور روایات کو دیکھنے کے بعد اس سلسلے میں جو صورت حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ :

○ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور حضرات شیعین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے زمانوں میں اموالِ غاہرہ اور اموالِ باطنیہ دونوں سے زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی، البتہ اتنا فرق ضرور تھا کہ مویشیوں اور زرعی پیداوار کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مُصَدِّق بھیجے جاتے تھے، اور نقد اور اموالِ تجارت کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مُصَدِّق بھیجنے کے بجائے مالکوں کو حکم تھا کہ وہ خود زکوٰۃ لے کر آئیں، لیکن دونوں قسم کے اموال میں ادائے زکوٰۃ کا راستہ یہی تھا کہ وہ حکومت کو دی جائے۔

○ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شہر سے باہر جانے والے اموال کے بارے میں یہ تبدیلی فرمائی کہ اس کی وصولیابی کے لئے مُصَدِّق مقرر فرمائے، اور باقی اموالِ باطنی کی زکوٰۃ حسبِ سابق مالکان خود لا کر دیتے رہے۔

○ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں اموالِ باطنی کی کثرت ہو گئی، آبادی پھیل گئی اور انہوں نے محسوس فرمایا کہ اب اموالِ باطنی کی زکوٰۃ کی سرکاری سطح پر وصولیابی کا یہ سلسلہ کہ اس کے بغیر ادائے زکوٰۃ جائز ہی نہ ہو، اگر

باقی رکھا گیا تو اس کے لئے اموالِ ظاہرہ کی طرح مُصَدِّق مقرر کرنے پڑیں گے، اور لوگوں کے نجی مقامات میں ان کی دخل اندازی سے لوگوں کو تکلیف ہوگی، لہذا آپ نے مالکان کو اجازت دے دی کہ وہ ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کر لیا کریں۔

○ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس عمل کے بعد لوگوں کو اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ اپنے طور پر ادا کرنے کی اجازت مل گئی، لیکن زکوٰۃ کی وصولیابی کا اصلی حق اب بھی امام ہی کو ہے، چنانچہ دو صورتوں میں اب بھی وہ زکوٰۃ کی وصولیابی کا اہتمام کر سکتا ہے، ایک یہ کہ کسی جگہ کے لوگوں کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اپنے طور پر زکوٰۃ ادا نہیں کرتے، اور دوسرے یہ کہ کچھ اموالِ باطنہ اس طرح اموالِ ظاہرہ میں شامل ہو جائیں کہ ان سے زکوٰۃ کی وصولیابی کے لئے نجی مقامات کے تفتیش کی ضرورت نہ پڑے۔

○ چونکہ قدیم زمانے میں نجی مقامات کی تفتیش کے بغیر اموال کے ظاہر ہو جانے کی جو صورت کثرت سے پیش آتی تھی وہ یہ تھی کہ اموال کو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جاتے وقت وہ عاشر پر گزرتے تھے، اس لئے فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے اس صورت کے احکام تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے اور اس طرح تعبیر فرمایا کہ ”یہ اموال شہر سے باہر نکل کر اموالِ ظاہرہ میں شامل ہو گئے ہیں اور جو اموال شہر کے اندر ہیں وہ اموالِ باطنہ ہیں“ اس لئے یہ ”شہر سے باہر نکلنا“ اصل مدارِ حکم یا بطورِ علت نہیں، بلکہ اپنے عہد کے لحاظ سے ایک واقعے کا بیان ہے، ورنہ اصل مدارِ حکم وہی ہے جس کی بنا پر اموالِ باطنہ کو زکوٰۃ کی سرکاری وصولیابی سے مستثنیٰ کیا گیا تھا، یعنی تفتیش کے بغیر ان کا ظاہر ہو جانا، چنانچہ قرونِ اولیٰ میں ان اموال میں سے بھی زکوٰۃ وصول کی گئی جو شہر سے باہر نہیں ہوتے تھے، لیکن تفتیش کے بغیر ظاہر ہوتے تھے مثلاً تنخواہیں، وظائف اور حکومت کے اموالِ مفسوبہ، جس کی روایات پیچھے گزر چکی ہیں۔

یہاں بعض حضرات نے یہ شبہ ظاہر فرمایا ہے کہ بعض اموال حکومت پر تفتیش کے بغیر ظاہر ہو جاتے تھے لیکن اس کے باوجود حکومت اُن سے زکوٰۃ وصول نہیں کرتی تھی، مثلاً عاشر پر گزرنے والا اگر اپنے نجی مقامات پر رکھے ہوئے اموال کے بارے میں اقرار کر لیتا تو ان کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جاتی تھی، جس کی فقہاء نے تصریح فرمائی ہے۔

اس کے جواب میں عرض یہ ہے کہ اقرار کے ذریعے تو اموال باطنیہ سے ہر مال ظاہر بن سکتا ہے، لیکن چونکہ جزوی واقعات کو کئی احکام کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، اور عاشر کو یہ اختیار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ جس مال کو چاہے ظاہر قرار دے کر اس سے زکوٰۃ وصول کر لے، اس لئے اس کو یہ لگا بندھا اصول بتا دیا گیا کہ جو کوئی شخص تمہارے پاس مال لے کر گزرے تو صرف اس مال سے زکوٰۃ وصول کر سکتے ہو جو اس وقت تمہارے سامنے آجائے، اور لوگوں کے گھروں یا دکانوں پر جو مال ہے اُس سے تعرض نہ کرو۔ اس اصول کے تحت ”عاشر“ کو گھروں میں رکھے ہوئے مال سے تعرض کا اختیار نہیں دیا گیا۔ اور جب یہ اصول مقرر ہو گیا تو اگر کسی جزوی واقعے میں کوئی شخص اپنے مال باطن کو عاشر پر اقرار کے ذریعے ظاہر بھی کر دے تو یہ ایک استثنائی واقعہ ہوگا، جس سے اصول تبدیل نہیں ہو سکتا، اس لئے اس صورت میں بھی بطور اصول اس سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

ہاں اگر کچھ ایسے اموال پائے جائیں جن کی نوعیت ہی ایسی ہو کہ وہ سب کے سب بذاتِ خود حکومت پر بغیر تفتیش کے ظاہر ہو جاتے ہوں، اور حکومت اُن تمام اموال کے بارے میں یہ طے کر دے کہ ان تمام اموال سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی تو اس میں شرعی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ متخوہاں و وظائف اور اموالِ منصوبہ سے جو زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی وہ اس کے جواز کی واضح نظیر ہے۔

دوسرے الفاظ میں ”خروج من المصّر“ عاشر کے لئے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجازت کی تو عُلّت ہے لیکن امام کے لئے وصولی زکوٰۃ کے اختیار کی عُلّت نہیں، بلکہ اس کے لئے عُلّت اموال کا تفتیش کے بغیر ظاہر ہو جانا ہے، چنانچہ جن اموال کی نوعیت ایسی ہو کہ وہ بغیر تفتیش کے ظاہر ہو جاتے ہوں، ان سے مامّر علی العاشر کی طرح وہ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم جاری کر سکتا ہے، جیسا کہ تنخواہوں وغیرہ کے معاملے میں کیا گیا۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم ”خروج من المصّر“ کا تذکرہ ”باب فیمن یر علی العاشر“ میں تو فرماتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ عاشر کون سے اموال زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے، لیکن جس جگہ امام کے وصول زکوٰۃ کے اختیار کا بیان ہے، وہاں عموماً ”خروج من المصّر“ کو بطور عُلّت ذکر نہیں کیا جاتا، بلکہ وہاں عُلّت یہی بیان کی جاتی ہے کہ اموال باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے میں لوگوں کے نجی مقامات میں دخل اندازی اور ان کی تفتیش لازم آجاتی ہے جس سے عوام کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے، جیسا کہ فتح القدیر کی عبارت پیچھے گزر چکی ہے، اور امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت مجلس کی تحریر سابق میں نقل کی جا چکی ہے۔



بینک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جب کوئی شخص بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمے قرض ہوتی ہے، امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے اور اس پر زیادتی وصول کرنا سود ہوتا ہے۔ اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارے کو بطور قرض دے دی تو وہ اس شخص کی ملکیت سے نکل کر مقروض کی ملکیت میں داخل ہو گئی۔ اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اُسے وصول ہو جائے گی، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الاداء نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وضع کرنے پر پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ وضع کر لی گئی ہے۔ اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وہ زکوٰۃ دائر سے وصول کرنے کے بجائے میون کے مال سے وصول کی گئی ہے، حالانکہ اس کی کوئی نظیر معهود فی الشرع نہیں ہے کہ ایک شخص کی زکوٰۃ دوسرے کے مال سے وصول کی جائے۔

ذیل میں ان دونوں اعتراضات کی تحقیق مقصود ہے :

ان دونوں مسائل کی تحقیق کے لئے پہلے بینک اکاؤنٹس کی صحیح حیثیت متعین کرنا ضروری ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فقہی اعتبار سے بینک اکاؤنٹ قرض ہے۔ لیکن دائر کے تصرف کے لحاظ سے یہ ایک بالکل نئی قسم کا قرض ہے جو فقہاء کرام رحمہ

اللہ علیہم کے عہد میں موجود نہیں تھا اور جس کی نظیریں بھی اس دور میں کم ملتی ہیں، لہذا زکوٰۃ کے حق میں بینک اکاؤنٹس کو بالکل دوسرے دیون اور قرضوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا، وجوب زکوٰۃ کے حق میں دین کے اندر اصل دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ دائرہ کے لئے کس حد تک مروجہ الوصول ہے، اور دائرہ کا تعارف اس پر کس حد تک برقرار ہے، اسی بناء پر فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے وجوب زکوٰۃ کے معاملے میں دین قوی، دین متوسط اور دین ضعیف کی تقسیم فرمائی ہے، اور اسی بناء پر دین محمود کو مالِ ضار میں شامل کر کے اسے زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، جب ہم اس نقطہ نظر سے بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیتے ہیں تو وہ دین ہونے کے باوجود اس معاملے میں دوسرے عام دیون سے بالکل ممتاز نظر آتا ہے، جس کی وجہ درج ذیل ہیں :

① عام قرضوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ مقرض کے قبضے سے نکلنے کے بعد ان پر مقرض کا کوئی تصرف باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ مقروض کے رحم و کرم پر ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اسے ادا کرے۔ اس کے برعکس بینک اکاؤنٹس میں مقرض کے طلب

لے البتہ جن اکاؤنٹس پر سود کا لین دین طے ہوتا ہے، مثلاً سیونگ اکاؤنٹ یا کسٹڈیاٹ، ان میں ایک اور بھی احتمال قابل غور ہے، اور وہ یہ کہ وہ شرکت فاسدہ یا مضاربت فاسدہ کا مال ہو، کیونکہ فقہائے کرام یہ لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص سے شرکت یا مضاربت کرتے وقت نفع کے شائع حصے کے بجائے معین رقم طے کر لی جائے تو شرکت اور مضاربت فاسدہ ہو جاتی ہے۔ (شامی) اور شرکت فاسدہ اور مضاربت فاسدہ دونوں میں جب تک شرکین مال واپس نہ لیں ان کے درمیان شرکت فی الملک قائم ہو جاتی ہے، اور دونوں اپنے اپنے حصے کے مالک رہتے ہیں۔ وہ رقم دین نہیں بلکہ مال تجارت کے حکم میں رہتی ہے۔ اور غیر سودی اکاؤنٹس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ وہ اصلہ ودیعت تھی، لیکن غلط بالا ذن کی بنا پر وہ مال شرکت ملک بن گیا۔ چنانچہ درمیکھ کتاب الايداع میں تصریح ہے کہ ودیعت غلط بالا ذن سے شرکت ملک بن جاتی ہے۔ (شامی صفحہ ۳۸ و ۳۹ جلد ۳) اور حضرت تھانوی قدس سرہ نے سیونگ اکاؤنٹ کو ایسی بناء پر شرکت ملک کا مال قرار دیا ہے۔ (امداد الفتاویٰ صفحہ ۳۰۹ جلد ۳)

اگر ان اکاؤنٹس کی یہ توجیہ درست ہو تو ان اکاؤنٹس کے دین ہونے کا مسئلہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس توجیہ میں تاثر یہ ہے کہ اس کے مطابق ان اکاؤنٹس میں رکھی ہوئی رقم پھر مضمون نہ ہوگی، حالانکہ فریقین کی طرف سے مضمون ہونا شرط ہوتا ہے۔ فلیستامل

کرنے پر فوری ادائیگی نہ ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا، اور یہ بینک کی طرف سے صرف زبانی اقرار نہیں ہوتا، بلکہ بینکوں کا مسلسل بلا تَعَلُّف طرزِ عمل یہی ہے، جس کے بغیر بینک چل ہی نہیں سکتے، لہذا یہ قرض کی وہ قسم ہے جس میں مُقَرَض اپنی رقم جب چاہے فوراً بلا تَعَلُّف واپس لے سکتا ہے اور عملاً وہ ایسی ہی قابلِ اعتماد ہے جیسے اپنی تجوری میں رکھی ہوئی رقم، بلکہ اس سے بھی زیادہ، کہ تجوری کی رقم میں ہلاک ہونے کا خطرہ ہے، لیکن بینک اکاؤنٹ میں ایسا خطرہ بھی نہیں ہے۔

② بینک اکاؤنٹس میں رکھی ہوئی رقم پر ہر اکاؤنٹ ہولڈر ٹھیک اسی طرح تصرف کرتا ہے جس طرح اپنی الماری میں رکھی ہوئی رقم پر تصرف کرتا ہے۔ اس وقت تجارت کا سارا کاروبار بینک اکاؤنٹس ہی پر چل رہا ہے اور بیشتر ادائیگیاں بینک ہی کے ذریعے ہوتی ہیں۔

③ عُرُف عام میں بھی بینک میں رقم رکھوانے کے بعد کوئی شخص یہ نہیں سمجھتا کہ اس نے یہ رقم کسی کو قرض دے دی ہے، بلکہ وہ اُسے اپنی ہی رقم سمجھتا ہے، اور اس کے ساتھ اپنی رقم ہی کا سا معاملہ کرتا ہے، جب کوئی شخص اپنے حاضر و غائب مال کی فہرست بناتا ہے تو بینک اکاؤنٹس کو مال حاضر میں شمار کیا جاتا ہے، مالِ غائب میں نہیں۔

④ عام قرضوں کا حال یہ ہے کہ معاہدہ قرض کا محرک مُستَقَرَض ہوتا ہے، لیکن یہاں محرک مُقَرَض ہوتا ہے، اور اس کا اصل منشاء قرض دینے کے بجائے اپنے مال کی حفاظت ہوتا ہے۔

عام قرضوں کے مقابلے میں بینک اکاؤنٹس کی ان وجوہ فرق کو ذہن میں رکھ کر قرضوں پر زکوٰۃ کے مسئلے پر غور فرمائیے۔

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر پہلا اعتراض یہ کیا جا رہا ہے کہ قرضے پر اگرچہ زکوٰۃ فرض تو ہوتی ہے، لیکن اس کی ادائیگی اس وقت واجب ہوتی

ہے، جب وہ دائر کے قبضے میں واپس آجائے، اور زیر بحث صورت میں دائر کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی زکوٰۃ وضع کی جا رہی ہے۔

اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ قرضوں پر زکوٰۃ کا نفس وجوب تو متفق علیہ ہے، البتہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مقرض کو یہ سہولت دی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی اس پر واجب اس وقت ہوگی جب قرض کی رقم اُسے واپس ملے گی، چنانچہ جب بھی چالیس درہم کی مقدار اس کے پاس واپس آئے گی، ایک درہم بطور زکوٰۃ ادا کرنا اس پر واجب ہوگا، اس سہولت کا پس منظر اور اس کی اصل وجہ مندرجہ ذیل روایات سے واضح ہوتی ہے :

① امام بیہقیؒ روایت فرماتے ہیں :

عن حمید بن عبد الرحمن بن عبد القاری، وکان علی بیت مال عمر رضی اللہ عنہ قال : کان الناس یاخذون من الدین الزکاة، وذلك ان الناس اذا خرجت الا عطية حبس لهم العرفاء ديونهم، وما بقى فى ايدىهم اخرجت زكاتهم قبل ان يقبضوا، ثم داین الناس بعد ذلك ديونا هالكه فلم يكونوا يقبضون من الدین الصدقة الا ما مضى منه ولكنهم كانوا اذا قبضوا الدين اخرجوا عنها لما مضى ﴿

(السنن الكبرى للبيهقي صفحہ ۱۵۰ جلد ۴ باب زکاة الدين اذا كان على مصر

ابو جاحد)

”حمید بن عبد الرحمن سے روایت ہے کہ عبد الرحمن بن عبد القاری رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں بیت المال پر مقرر تھے، فرماتے ہیں کہ لوگ دین سے زکوٰۃ وصول کرتے تھے، جس کا طریقہ یہ تھا کہ جب لوگوں کی تنخواہوں کی ادائیگی کا وقت آتا تو عرفاء ان کے دیون کا

حساب کرتے، اور جو باقی چھتا اس کی زکوٰۃ ان کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی نکال لی جاتی، لیکن اس کے بعد لوگوں نے ایسے دیون کا معاملہ شروع کر دیا جو بعض اوقات ضائع ہو جاتے تھے، اس لئے حکام صرف اُس دین سے زکوٰۃ وصول کرتے جو نقد شکل میں آجاتا، لیکن لوگ جب اپنے قرضوں پر قبضہ کرتے تو زمانہ گزشتہ کی زکوٰۃ بھی نکالتے تھے۔

اس روایت سے واضح ہے کہ اصلاً دیون کا حکم بھی یہی تھا کہ سال بسال اُن کی زکوٰۃ ادا کی جائے، خواہ وہ قبضے میں نہ آئے ہوں، لیکن چونکہ بعض مرتبہ لوگ زکوٰۃ نکال دیتے ہیں، اور بعد میں دیون وصول نہیں ہوتے، اس لئے یہ سہولت دی گئی کہ دیون کی زکوٰۃ دیون وصول ہونے کے بعد دی جائے، لیکن جب ادا کی جائے تو سالہائے گزشتہ کی بھی ادا کی جائے۔ اس کے باوجود صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعین رحمۃ اللہ علیہم کی ایک بڑی جماعت کا مسلک یہی رہا ہے کہ دیون اگر قابلِ اعتماد ہے تو زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے وصولیابی کا انتظار نہ کیا جائے، بلکہ سال کے سال زکوٰۃ ادا کی جاتی رہے، چنانچہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت ابن عمر، حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، حضرت جابر بن زید، حضرت مجاہد، حضرت ابراہیم نخعی، حضرت میمون بن مہران، حضرت قتادہ، اور حضرت سعید بن المسیب رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کا مسلک یہی تھا۔

(کتاب الاموال لابی عبیدؒ صفحہ ۴۳۴ باب الصدقۃ فی التجارات والدیون فقرہ نمبر ۱۲۳ و مصنف عبد الرزاق صفحہ ۱۰۴ جلد ۴ باب لا زکاة الا فی الناض)

اسی کو امام ابو عبیدؒ نے ترجیح دی ہے، اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔ (نہایۃ المحتاج صفحہ ۱۳۰ جلد ۳)

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ دین خواہ کتنے قابل

اعتماد شخص کے پاس ہو، اس میں چونکہ عدم ادائیگی کا احتمال بھی رہتا ہے، لہذا جب تک وہ مالک کے قبضے اور تصرف میں نہ آجائے اس وقت تک وجوبِ ادا نہیں ہوگا، اس کے لئے انہوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد سے استدلال فرمایا ہے جسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں :

﴿عن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال : اذا کان ذلک دین علی الناس فقبضہ فرکاه لما مضی قال محمد : وبہ نأخذ وهو قول ابی حنیفۃ﴾ (کتاب الآثار صفحہ ۱۰۰)
 ”حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب کسی کا دین لوگوں پر ہو اور وہ اس پر قبضہ کر لے تو زمانہ ماضی کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔“

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے میں اپنے مسلک کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ارشاد پر رکھی ہے۔
 اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ ارشاد امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے ان الفاظ میں روایت فرمایا ہے :

﴿عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی الدین الظنون قال : ان کان صادقا فلیزکہ اذا قبضہ لما مضی﴾

”جس دین کی وصولیابی مشکوک ہو اس کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ”اگر دائرین سچا ہے تو دین پر قبضہ کرنے کے بعد پچھلے سالوں کی زکوٰۃ ادا کرے۔“

امام ابو عبید نے ”دین ظنون“ کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے کہ

﴿هو الذي لا يدري صاحبه يقضيه الذي عليه الدين ام لا؟﴾

(بہقی صفحہ ۱۵۰ جلد ۴ و کتاب الاموال صفحہ ۴۳۱ فقرہ ۱۲۲۰ و مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۶۳ جلد ۳)

یعنی ”یہ وہ دین ہے جس کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ مدیون اُسے ادا کرے گا یا نہیں کرے گا؟“

اور اس ارشاد کی تفصیل امام ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں روایت فرمائی ہے :

﴿عن الحسن قال : سئل على عن الرجل يكون له الدين على الرجل ، قال : يزكبه صاحب المال فان تولى ما عليه وخشى ان لا يقضى ، قال : يمهل فاذا خرج ادى زكاة ماله﴾ (مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۶۲ جلد ۳)

”حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ سوال کیا گیا کہ کسی شخص کا دین دوسرے پر واجب ہو (تو وہ کیا کرے؟) آپؑ نے فرمایا کہ مالک اس کی زکوٰۃ نکالے، لیکن اگر اُسے یہ اندیشہ ہو کہ مدیون ادا نہیں کرے گا تو وہ ٹھہر جائے اور جب دین وصول ہو جائے تو اس وقت ادا کر دے۔“

اس معلوم ہوا کہ اس باب میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا موقف وہی ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ کا ہے۔ یعنی :

﴿أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا قَالَا : مَنْ أَسْلَفَ مَالًا فَعَلَيْهِ زَكَاةُ فِي كُلِّ عَامٍ إِمَّا كَانَ فِي ثِقَةٍ﴾ (السنن الكبرى للبيهقي صفحہ ۱۴۹ جلد ۱)

”عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی کو کوئی مال قرض دے تو اُس پر ہر سال اُس کی زکوٰۃ واجب ہے، اگر وہ قابلِ اعتماد جگہ پر ہو۔“

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کَمَلُ الْفَاطِيہِ ہیں

﴿زَكَاةُ مَا كَانَ فِي أَيْدِيكُمْ، وَمَا كَانَ فِي دِينٍ فِي ثِقَةٍ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَا فِي أَيْدِيكُمْ، وَمَا كَانَ فِي دِينٍ ظَنُّونَ فَلَا زَكَاةَ فِيهِ حَتَّى يَقْبِضَهُ﴾

(بیہقی صفحہ ۱۵۰ جلد ۴، ومصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۶۲ جلد ۳)

”جو مال تمہارے ہاتھوں میں ہو اس کی زکوٰۃ نکالو، اور جو دین قابلِ اعتماد جگہ پر ہو، وہ ایسا ہی ہے جیسے تمہارے قبضے کا مال، اور جو دین ظنون ہو تو اُس پر اُس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں جب تک وہ قبضے میں نہ آجائے۔“

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد کا ایک حصہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقل فرمایا ہے اور اس سے دین کے مسئلے میں مالکیمہ کے خلاف استدلال فرمایا ہے :

﴿عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ فِي

الدِّینُ یُرجی، قال: زَکَمَ کلَّ عامٍ ﴿

(کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ صفحہ ۴۷۲ جلد ۱)

”حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اُس دین کے بارے میں فرمایا جس کی وصولیابی کی اُمید ہو کہ اس کی زکوٰۃ ہر سال نکالو۔“

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے اس باب میں اپنے مسلک کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اقوال پر رکھی ہے، اور ان کے نزدیک اگرچہ قبضے کے بعد زکوٰۃ کا وجوب صرف اس صورت میں ہے جب کہ دین کی وصولیابی منظور ہو، جہاں وصولیابی کا وثوق نہ ہو، وہاں ان کے نزدیک وجوبِ ادا بھی قبضے سے پہلے ہی ہو جاتا ہے، لیکن فقہائے حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے اس پہلو پر نظر فرمائی کہ معروف دیون میں سے ہر دین میں، خواہ وہ کتنے ہی قابلِ اعتماد شخص کے پاس ہو، عدمِ ادائیگی کا کچھ نہ کچھ خطرہ ضرور ہوتا ہے، لہذا انھوں نے ہر دین قوی کو ”دینِ ظنون“ قرار دے کر یہ عام حکم لگا دیا کہ اس پر نفسِ وجوب تو ہو جاتا ہے، لیکن وجوبِ ادا قبضے کے بعد ہوگا۔

اس پس منظر کو ذہن میں رکھ کر جب ہم بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیتے ہیں، اور عام دیون کے مقابلے میں اُن کی جو وجوہ فرق شروع میں بیان کی گئیں، اُن کو دیکھتے ہیں تو واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دین قوی کی وہ قسم ہے جو فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم کے عہد میں موجود نہیں تھی، یا اس کی نظیریں شاذ و نادر تھیں، اور اس قسم کو ”دینِ ظنون“ کسی طرح قرار نہیں دیا جاسکتا، بلکہ یہ وصولیابی کے یقین، دائرے کے آزادانہ تصرفات اور عرف عام کی رو سے بالکل اس طرح دائرے کی ملکیت اور تقدیری قبضے میں رہتا ہے جیسے اپنے گھر میں رکھا ہوا مال، لہذا حضرت عبداللہ بن

عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے الفاظ میں بَمَنْزِلَةِ مَا فِي أَيْدِيكُمْ کا اطلاق اس سے زیادہ کسی دین پر نہیں ہو سکتا۔

اس کے علاوہ اگر بینک اکاؤنٹس پر زکوٰۃ کے وجوب اداء کے لئے دوسرے دیون کی طرح ان کے نقد ہونے کی شرط لگائی جائے تو اس سے اتنی عملی پیچیدگیاں پیدا ہوں گی کہ زکوٰۃ کی ٹھیک ٹھیک ادائیگی بہت مشکل ہو جائے گی، امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے تو عام دیون کے بارے میں بھی یہ فرمایا ہے کہ :

﴿وَأَمَّا اخْتَارُوا - أَوْ مِنْ اخْتَارَ مِنْهُمْ - تَرْكُهُ الدِّينَ مَعَ عَيْنِ الْمَالِ لِأَنَّهُ مِنْ تَرْكِ ذَلِكَ حَتَّى يَصِيرَ إِلَى الْقَبْضِ لَمْ يَكْدِيقْ مِنْ زَكَاةِ دِينِهِ عَلَى حَدِّ، وَلَمْ يَقُمْ بِإِدَائِهَا، وَذَلِكَ أَنَّ الدِّينَ رِمَا اقْتِضَاهُ رَبَّهُ مَقْطُوعًا، كَالَّذِي رَأَاهُمُ الْخُمْسَةَ وَالنَّشْرَةَ وَكَثُرَ مِنْ ذَلِكَ وَقَلَّ، فَهُوَ يَحْتَاجُ فِي كُلِّ دَرَاهِمٍ يَقْضِيهِ فَمَا فَوْقَ ذَلِكَ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا غَابَ عَنْهُ مِنَ السَّنِينَ وَالشُّهُورِ وَالْأَيَّامِ، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْ زَكَاتِهِ بِحَسَابِ مَا يَضِيهِهِ وَفِي أَقْلٍ مِنْ هَذَا مَا تَكُونُ الْمَلَالَةُ وَالْتَفَرُّطُ، فَلِهَذَا اخْذُوا لَهُ بِالْأَحْيَاطِ، فَقَالُوا: يَرْكِبُهُ مَعَ جُمْلَةِ مَالِهِ فِي رَأْسِ الْحَوْلِ، وَهُوَ عِنْدِي وَجْهُ الْأَمْرِ﴾

(کتاب الاموال صفحہ ۴۳ فقرہ ۱۲۳۶)

”جن حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ دین کی زکوٰۃ عین مال کے ساتھ ہی ادا کی جائے، انہوں نے اس مسلک کو اس لئے اختیار فرمایا کہ جو شخص دین کی زکوٰۃ کو قبضہ ملنے تک مؤخر کرے گا وہ اپنے دیون کی زکوٰۃ کو حد کے مطابق معلوم کر کے

اس کی صحیح ادائیگی نہ کر سکے گا، اس لئے کہ دین بعض اوقات قسطوں میں وصول ہوتا ہے، مثلاً کبھی پانچ مل گئے، کبھی دس کبھی زیادہ، کبھی کم، اب اسے جو درہم بھی حاصل ہو گا اس کے بارے میں یہ معلوم کرنا پڑے گا کہ وہ کتنے سال، کتنے مہینے، کتنے دن اس کے قبضے سے خارج رہا ہے، پھر وہ اسی کے حساب سے زکوٰۃ نکالے گا، اور اس عمل میں مشقت اور کوتاہی کا بڑا امکان ہے، اس لئے ایسے شخص کے لئے ان علماء نے احتیاط پر عمل فرمایا، اور یہ حکم دے دیا کہ وہ ہر سال اپنے دوسرے مال کے ساتھ دین کی زکوٰۃ بھی نکال دیا کرے، اور یہی میرے نزدیک صحیح طریقہ ہے۔

لیکن عام دیون کے بارے میں یہ دُشواری قابلِ لحاظ ہو یا نہ ہو، لیکن بینک اکاؤنٹس کے بارے میں تو اس قسم کا حساب و کتاب عملی اعتبار سے تقریباً ناممکن ہے، کیونکہ عام طور پر ان اکاؤنٹس سے بعض اوقات ایک ایک دن میں کئی کئی مرتبہ رقمیں نکالی اور نئی داخل کی جاتی ہیں، اور قبضے کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی کی صورت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ ہر اکاؤنٹ ہولڈر اپنے اکاؤنٹ کے ہر ہر روپے کے بارے میں یہ ریکارڈ پوری طرح محفوظ رکھے کہ وہ کتنے عرصے بینک میں رہا ہے، تاکہ اس پر واجب ہونے والی گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ ادا کر سکے، اور جب کوئی رقم بینک سے نکلتی ہے پہلے یہ حساب کرے کہ یہ رقم کتنے سال بینک میں رہی ہے، اور اس پر کتنی زکوٰۃ واجب ہوئی ہے، پھر زکوٰۃ ادا کرے، اور اس میں جو عملی تعذر ہے وہ مخفی نہیں۔ اور خود فقہائے حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے مالِ مُستفاد کا الگ سال شمار نہ کرنے پر ایک دلیل یہی عملی تعذر کی پیش کی ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تو مالِ مُستفاد پر الگ سال شمار کرنے والوں پر طعن فرماتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے کہ :

﴿ ینبغی لصاحب هذا المال ان یقعد حساباً یحسبون
 زکاة ماله متى تجب ؟ ارايتم الرجل اذا کان یفید الیوم الفاً
 وغداً الفین وبعد غدٍ ثلاثة آلاف، وبعد ذلك خمسة آلاف
 وبعد ذلك بعشرين یوما عشرة آلاف، ینبغی له ان یرکب کل
 مال من هذه الاموال علی حدة ؟ وهذا قول ضیق لا یوافق
 ما علیہ الناس، ینبغی له ان یجمع ماله کلّه ثم یرکبه اذا
 وجبت الزکاة علی ماله الاول ﴾

(کتاب الحجۃ علی اهل المدینۃ صفحہ ۴۹۱ و ۴۹۲ جلد ۱)

” (ان حضرات کے قول کے مطابق) تو ہر صاحب مال کو
 چاہئے کہ وہ باقاعدہ محاسب اس کام کے لئے بٹھائے کہ وہ اس
 کی زکوٰۃ کا حساب کیا کریں کہ وہ کب واجب ہوگی؟ ذرا غور
 تو فرمائیے کہ ایک شخص کے پاس آج ایک ہزار آتے ہیں، کل
 دو ہزار، پرسوں تین ہزار، اس کے بعد پانچ ہزار، پھر بیس دن
 کے بعد دس ہزار، تو کیا وہ ان تمام رقموں کی الگ الگ زکوٰۃ
 نکالے گا؟ یہ تو بڑا تنگ قول ہے جو لوگوں کے طرزِ عمل کے
 موافق نہیں، اس کے بجائے اسے چاہئے کہ وہ اپنا سارا مال
 جمع کرے پھر سارے مال کی زکوٰۃ ایک ساتھ اسی وقت نکالے
 جب اس کے پہلے مال پر زکوٰۃ واجب ہوئی تھی۔“

اور حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ ”جو فقہ حنفی کا بہت بڑا ماخذ ہیں“
 اُن کا ایک ارشاد امام ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں روایت فرمایا
 ہے کہ :

﴿ومن كان له من دين مثقة فليزكه، وما كان لا يستقر يعطيه
اليوم وبأخذ الى يومين فليزكه﴾

(مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۶۲ جلد ۳)

”جس شخص کا کوئی دین کسی قابل اعتماد شخص پر ہو، اُس کو
چاہئے کہ اس کی زکوٰۃ ادا کرے، اور جو دین ایک حالت پر نہ
رہتا ہو، آج وہ کسی کو دیتا ہو اور دو دن تک واپس لے لیتا ہو،
اس کی بھی زکوٰۃ نکالے۔“

اس کا منشاء بھی غالباً یہی ہے کہ دیون کی جو رقمیں آتی جاتی رہتی ہوں اُن
کا الگ الگ حساب رکھنا چونکہ مُتَعَدِّد ہے، اس لئے ان سب کی زکوٰۃ ایک ساتھ
ہی نکالنی چاہئے، اور اس قسم کے دیون کی جتنی مکمل مثال بینک اکاؤنٹس ہیں اتنی
مکمل مثال شاید کوئی اور ممکن نہ ہو۔ لہذا ان تمام دلائل کی روشنی میں بینک
اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر یہ اعتراض درست نہیں رہتا کہ ان کی زکوٰۃ
وجوب ادا سے پہلے وصول کر لی گئی ہے، بلکہ مذکورہ بالا دلائل کی رو سے یہ واضح ہو
جاتا ہے کہ ان اکاؤنٹس کا وجوب ادا بھی اُسی وقت ہو جاتا ہے، جب دوسری
رقموں کا سال پورا ہو۔

بینک اکاؤنٹس کے دین ہونے کی بنیاد پر اُن سے زکوٰۃ وضع کرنے پر دوسرا
اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ جب ایک شخص نے کوئی رقم بینک کو قرض دے دی تو وہ
اس کی ملکیت سے نکل کر بینک کی ملکیت میں آگئی، لہذا جس رقم سے حکومت زکوٰۃ
وصول کر رہی ہے وہ بینک کی ملکیت ہے، اور اس کی کوئی نظیر شریعت میں نہیں ہے
کہ ایک شخص کی زکوٰۃ دوسرے کے مال سے وصول کی جائے۔

اس اعتراض کے جواب میں عرض یہ ہے کہ جس دین کی وصولیابی اتنی
مستیقن ہو جتنی بینک اکاؤنٹس میں مستیقن ہوتی ہے، اس سے زکوٰۃ کی وصولیابی کی

متعدد نظریں موجود ہیں کہ اس کو تقدیرِ ادا رکن کے قبضے میں قرار دے کر اس سے زکوٰۃ وصول کی گئی ہے، چند نظائر درج ذیل ہیں :

① پیچھے گزر چکا ہے کہ حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم زکوٰۃ کی رقم دی جانے والی تنخواہوں سے کاٹ لیتے تھے، امام ابو عبیدہ کی روایت کے یہ الفاظ پیچھے گزرے ہیں کہ :

﴿فان اخبره ان عنده مالا قد حلت فيه الزكاة فاقصه مما

(کتاب الاموال صفحہ ۴۱۱)

یرید ان یعطيه﴾

”اگر تنخواہ لینے والا یہ بتاتا ہے کہ اس کے پاس ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہے تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو تنخواہ اُسے دینا چاہتے تھے اس میں سے زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔“

ظاہر ہے کہ تنخواہ کی وصولیابی سے پہلے وہ بیت المال پر دین ہی تھا، اور چونکہ صاحبِ تنخواہ کا اس پر قبضہ نہیں ہوا تھا، اس لئے ابھی وہ حقیقتہً اس کی ملکیت اور قبضے میں نہیں آیا تھا، لیکن قبضے میں آنے سے پہلے ہی اس سے زکوٰۃ وضع کرنا اس لئے تھا کہ وہ دینِ مستحق ہونے کی بنا پر تقدیراً صاحبِ تنخواہ کے قبضے میں آچکا تھا۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ واقعہ مؤطا میں نقل کر کے اس پر ترجمہ الباب یہ قائم فرمایا ہے کہ :

﴿باب الرجل یكون له الدين هل عليه فيه الزكاة؟﴾

اور پھر یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ :

﴿کان ابوبکر اذا اعطى الناس اعطياهم یسئل الرجل هل

عندك من مال قد وجبت فيه الزكاة ، فان قال نعم اخذ من

عطائے زکاة ذلک المال، وان قال لا، سلم الیہ عطاءہ ﴿

اور پھر فرمایا ہے :

﴿ قال محمد : وبهذا نأخذ، وهو قول ابی حنیفة رحمہ

(موطاً امام محمد صفحہ ۱۷۰)

اللہ ﴿

اور حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ کے اس عمل کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ :

﴿ وفيه دلالة على أنهم كانوا يأخذون زكاة العطاء لكونه

دينا مستحقاً على بيت المال والّا لم يكن لأخذ الزكاة منه

معنى ﴿

(اعلاء السنن صفحہ ۴۳۰ جلد ۱۲ کتاب السیر، باب العطاء يموت صاحبه بعد ما يستوجبه)

”ان روایات سے معلوم ہوا کہ وہ تنخواہوں سے زکوٰۃ اس

لئے وصول کرتے تھے کہ وہ بیت المال پر دین ہوتی تھیں۔

(حالانکہ دین اُجرت دین قرض سے ضعیف ہے)۔ ورنہ ان

تنخواہوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے۔“

ان تمام روایات و عبارات میں اس بات کی واضح دلیل موجود ہے کہ دین

میتین کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی اُس سے زکوٰۃ وصول کی جاسکتی ہے، کیونکہ وہ

میتین ہونے کی بنا پر نقد یا مالک کے قبضے میں ہے۔

② حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں امام ابو عبیدہؒ فرماتے

ہیں کہ :

عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یكون
عندہ الیتامی فیستسلف اموالہم لیحرزہا من الهلاک ، ثم
یخرج صدقہا من اموالہم وہی دین علیہ ﴿

(کتاب الاموال صفحہ ۴۵۱ فقرہ ۱۳۰۹ مزید ملاحظہ فی الشنن الکبریٰ
للبیہقی صفحہ ۱۴۹ جلد ۴ ومصنف عبدالرزاق صفحہ ۷۰ و ۹۸ و ۹۹
جلد ۴)

”حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سرپرستی میں
یتامی ہوتے تھے، تو حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے
اموال کو اپنے ذمے قرض بنا لیتے تھے، تاکہ ان کو ضائع ہونے
سے بچائیں، پھر ان کے اموال سے ان کی زکوٰۃ نکالتے تھے
درآنحالیکہ وہ مال ان کے ذمے دین ہوتا تھا۔“

یہاں یہ مسئلہ تو علیحدہ ہے کہ نابالغ کے مال پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ اور
مذکورہ واقعے میں ”یتامی“ سے مراد نابالغ یتامی ہیں یا بالغ یتامی؟ لیکن یہاں جو بات
قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان یتامی پر زکوٰۃ
قرض سمجھتے تھے، اور ان کے اموال کو خود قرض لے لیتے تھے پھر ان سے قرض
ہونے کی حالت ہی میں زکوٰۃ نکالتے تھے۔ یہ صورت موجودہ بینک اکاؤنٹس کی
صورت سے بہت قریب ہے کہ دونوں جگہ رقم کو ودیعت کے بجائے قرض بنانے کا
مقصد ان اموال کو مضمون بنانا ہے اور باوجودیکہ وہ رقیس قرض لینے کے بعد
حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ملکیت میں آگئیں، لیکن انہوں نے انھی
رقموں سے اصل مالکوں کی زکوٰۃ ادا فرمائی۔ اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ دین
میتقن کو نقد یا ادارن کے قبضے میں قرار دے کر اس سے زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے۔



زکوٰۃ کی نیت کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ کی وصولیابی پر تیسرا شبہ یہ کیا گیا ہے کہ بینکوں سے جبراً زکوٰۃ وصول کرنے کی صورت میں اصحاب اموال کی طرف سے نیت متحقق نہیں ہوگی، حالانکہ نیت ادائے زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔

اس سلسلے میں مجلس کی سابقہ تحریر میں عرض کیا گیا تھا کہ جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار حکومت کو ہے، ان میں حکومت کا وصول کر لینا بذاتِ خود نیت کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اور دلیل میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت بھی پیش کی گئی تھی کہ :

﴿وفی مختصر الکرخی﴾ اذا اخذها الامام کرھا فوضعھا
موضعھا اجزاً، لانّ له ولاية اخذ الصدقات فقام اخذه
مقام دفع المالك، وفي القنية: وفيه اشكال لانّ التّية فيه
شرط ولم توجد منه اه قلت: قول الکرخی فقام اخذه الخ
یصلح للجواب۔ تأمل ﴿﴾ (شامی صفحہ ۳۵ جلد ۲)

اس پر بعض حضرات نے یہ شبہ ظاہر فرمایا ہے کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ عبارت کے متصل بعد تحریر فرمایا ہے :

﴿ثم قال فی البحر: والمفتی به التفصیل: ان کان فی

الاموال الظاهرة يسقط الفرض لانّ للسلطان اوائنه ولاية
اخذها وان لم يضعها موضعها لا يبطل اخذه ، وان كان في
الباطنة فلا ﴿

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ اگر جبراً وصول کر لی جائے تو وہ ادا
نہیں ہوگی۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مجلس نے اپنی تحریر سابق میں جو الفاظ لکھے
تھے کہ ”حکومت کو جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے ان میں حکومت کا
وصول کر لینا بذاتِ خود نیت کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔“ وہ اسی عبارت کے پیش
نظر لکھے تھے، کیونکہ مذکورہ عبارت میں مدار اس پر ہے کہ سلطان کو ”ولایتِ اخذ“
حاصل تھی یا نہیں؟ اور بینک اکاؤنٹس سے ”ولایتِ اخذ“ کے دلائل پیچھے تفصیل
کے ساتھ بیان کئے جا چکے ہیں، لہذا زیر بحث مسئلے میں مذکورہ عبارت سے حکم میں
کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

اور جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حکومت کو ہے ان میں حکومت
کی وصولی کا نیت کے قائم مقام ہو جانا ائمہ اربعہ کے نزدیک مسلم ہے، اگرچہ ائمہ
ملاشہ نیت کے معاملے میں اتنے سخت ہیں کہ بعض صورتوں میں دلالتِ نیت کو بھی
معتبر نہیں مانتے، مثلاً اگر کوئی شخص اپنا سارا مال بغیر نیتِ زکوٰۃ کے صدقہ کر دے تو
حنفیہ کے نزدیک اس کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ (عالمگیریہ صفحہ ۱۷۱ جلد ۱)
لیکن ائمہ ملاشہ کے نزدیک نیت کے فقدان کی وجہ سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔

(المغنی لابن قدامہ صفحہ ۶۳۹ جلد ۲۔ والحاہ صفحہ ۳۵۷ جلد ۲)

لیکن حکومت کی وصولیابی کے سلسلے میں ائمہ ملاشہ بھی اس پر متفق ہیں کہ
وہ نیت کے قائم مقام ہو جاتی ہے، چنانچہ فقہ مالکی کی معروف کتاب ”مواہب
الجلیل“ میں ہے :

﴿اذا اخرج رجل الزكاة بغير علم من هي عليه وغير اذنه

في ذلك، فان كان مخرج الزكاة الامام فالزكاة مجزئة﴾

(مواهب الجليل للحطاب صفحہ ۳۵۶ جلد ۲)

اور فقیر شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی معروف کتاب ”نہایۃ المحتاج“ میں ہے :

﴿الأصح عند الشافعية ان نية السلطان تكفي اذا اخذ

زكاة الممنوع﴾ (نہایۃ المحتاج صفحہ ۱۳۸ جلد ۳)

اور علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿ولا يجوز اخراج الزكاة الا بنية الا ان ياخذها الامام منه

قهرًا﴾ (المغنی لابن قدامہ صفحہ ۲۳۸ جلد ۲)

پھر یہ ساری تفصیل تو زکوٰۃ کی وصولیابی کے وقت زکوٰۃ کی ادائیگی میں ہے اور اگر کسی کو اس میں شبہ ہی ہو تو اس کے لئے یہ راستہ موجود ہے کہ وہ زکوٰۃ وضع ہونے کے فوراً بعد نیت کر لے، کیونکہ اگر کوئی فضولی کسی کے مال سے زکوٰۃ ادا کر دے تو جب تک مال فقیر (یا اس کے وکیل) کے قبضے میں ہو، اس وقت تک اصل مالک زکوٰۃ کی نیت کر کے اس کی اجازت دے سکتا ہے، اس کی تصریح فقہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم کے کلام میں موجود ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے :

﴿رجل ادى زكاة غيره عن مال ذلك الغير، فاجازه

المالك، فان كان المال قائما في يد الفقير جاز ولا فلا،

كذا في السراجية﴾ (عالمگیریہ صفحہ ۱۷۱ جلد ۱)

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب!

تصدیقات

- ① حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب
دارالافتاء جامعہ العلوم الاسلامیہ - کراچی
- ② حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب
دارالافتاء والارشاد - ناظم آباد - کراچی
- ③ حضرت مولانا مفتی سُبْحان محمود صاحب
دارالعلوم کراچی
- ④ حضرت مولانا مفتی عبدالکَلیم صاحب
مدرسہ اشرفیہ - سکس
- ⑤ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب
مہتمم دارالعلوم کراچی
- ⑥ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب
دارالعلوم کراچی
- ⑦ حضرت مولانا مفتی عبدالرؤف سکھروی صاحب
دارالعلوم کراچی
- ⑧ حضرت مولانا مفتی وجیہ اللہ صاحب
دارالعلوم بھاک - ضلع بکھی - بلوچستان

اسلام میں خلع کی حقیقت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ مبین

مبین اسلامک پبلشرز

عرض ناشر

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ”خلع“ شوہر اور بیوی کا ایک باہمی معاملہ ہے جو فریقین کی رضامندی پر موقوف ہے۔ لیکن ۱۹۶۷ء میں سپریم کورٹ آف پاکستان کے بعض جج صاحبان نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر عدالت تحقیق کے ذریعہ اس نتیجے پر پہنچے کہ زوجین حدود اللہ قائم نہیں رکھ سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کر سکتی ہے۔ چنانچہ اس فیصلے کے خلاف حضرت مولانا محمد مفتی تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے یہ مقالہ تحریر فرمایا۔ اور اس فیصلے کا تفصیل جواب دیا جو پیش خدمت ہے۔

فہرست مضامین

صفحہ	مضامین
۱۲۷	۱۔ اسلام میں خلع کی حقیقت
۱۳۷	۲۔ تعارف
۱۴۲	۳۔ مسئلہ زیر بحث
۱۴۴	۴۔ مساوات
۱۵۱	۵۔ آیت کا سیاق
۱۵۷	۶۔ خلع فسخ ہے یا طلاق؟
۱۷۱	۷۔ حضرت جلیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ
۱۷۶	۸۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک ارشاد
۱۸۰	۹۔ مثبت دلائل
۱۸۴	۱۰۔ فقہاء کی عبارتیں
۱۸۴	۱۱۔ خفی مسلک
۱۸۵	۱۲۔ شافعی مسلک
۱۸۶	۱۳۔ مالکی مسلک
۱۸۶	۱۴۔ حنبلی مسلک
۱۸۹	۱۵۔ خلع کا فقہی مفہوم
۱۹۱	۱۶۔ قاضی کی تفریق بین الزوجین

نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّيْكَ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَعَلٰی اٰلِهِٖ وَسَلَّم

"النِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِيْ"

(ابن ماجہ)

نکاح میری سنت ہے

اسلام میں خلع کی حقیقت

تعارف

اگر کوئی عورت اپنے شوہر کو کسی وجہ سے اتنا ناپسند کرتی ہو کہ اس کے ساتھ کسی قیمت پر بھاؤ ممکن نہ رہا ہو تو اس کا بہترین طریقہ تو یہ ہی ہے کہ وہ شوہر کو سمجھا بگھا کر طلاق دینے پر آمادہ کرے، ایسی صورت میں شوہر کو بھی یہی چاہئے کہ جب وہ نکاح کے رشتے کو خوشگواہی کے ساتھ نبھانا نہ دیکھے، اور یہ محسوس کرے کہ اب یہ رشتہ دونوں کے لئے ناقابل برداشت ہو جھ کے سوا کچھ نہیں رہا تو وہ شرافت کے ساتھ اپنی بیوی کو ایک طلاق دے کر چھوڑ دے، تاکہ عدت گزرنے کے بعد وہ

۱۔ طلاق دینے کا صحیح طریقہ یہی ہے کہ جس زمانے میں عورت پاک ہو، اسے صرف ایک طلاق دی جائے، طلاق کا لفظ صرف ایک مرتبہ استعمال کیا جائے اور اس کے بعد اس سے علیحدگی اختیار کر لی جائے، اس طرح عدت گزرنے کے بعد وہ خود آزاد ہو جائے گی۔ ہمارے معاشرے میں یہ رواج انتہائی تباہ کن صورت اختیار کرنا جا رہا ہے کہ جب بھی طلاق کی نوبت آتی ہے شوہر تین سے کم طلاق نہیں دیتا، خوب یاد رکھنا چاہئے کہ بیک وقت تین طلاقیں دے ڈالنا گناہ ہے، اور اس گناہ کی دغوی سزا یہ ہے کہ اسکے بعد اگر میاں بیوی دوبارہ نکاح بھی کرنا چاہیں تو حلالہ کے بغیر نکاح بھی نہیں ہو سکتا۔ آجکل لوگ بہ کثرت اس میں مبتلا ہیں اور تین طلاقیں دینے کے بعد عموماً شرمسار اور پریشان ہوتے ہیں۔

جہاں چاہے نکاح کر سکے۔

لیکن اگر شوہر اس بات پر راضی نہ ہو تو عورت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو کچھ مالی معاوضہ پیش کر کے اسے آزاد کرنے پر آمادہ کر سکتی ہے، عموماً اس غرض کے لئے عورت ہر معاف کر دیتی ہے، اور شوہر اُسے قبول کر کے عورت کو آزاد کر دیتا ہے۔ اس کام کے لئے اسلامی شریعت میں جو خاص طریق کار مقرر ہے، اسے فقہ کی اصلاح میں ”خلع“ کہا جاتا ہے۔

”خلع“ عربی زبان کا لفظ ہے، اور ”خلع“ سے نکلا ہے جس کے معنی ”اتارنے“ کے آتے ہیں، عرب کہتے ہیں کہ خلعت اللباس (میں نے لباس اتار دیا)، اس لفظ کو زوجین کی جدائی کے لئے اس لئے مستعار لیا گیا ہے کہ قرآن کریم میں شوہر اور بیوی کو ایک لباس قرار دیا گیا ہے، اور خلع کے ذریعہ دونوں اپنا یہ معنوی لباس اتار دیتے ہیں۔ (المعزی: المغرب صفحہ ۱۶۵ جلد ۱ دکن سنہ ۱۳۲۸ء و فتح القدر صفحہ ۱۹۹ جلد ۱۳ مطبعة الاميرية ۱۳۱۶ھ)

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ”خلع“ کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی

ہے :

﴿ ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع ﴾

”خلع کے لفظ کے ذریعہ معاوضہ لے کر ملکِ نکاح کو زائل کرنا۔“

(ابن الہمام: فتح القدر صفحہ ۱۹۹ جلد ۳)

نکاح اور دوسرے شرعی معاملات کی طرح خلع بھی ایجاب و قبول کے ذریعہ انجام پاتا ہے۔ لیکن اگر زیادتی مرد کی طرف سے ہو تو تقریباً تمام فقہاء کرام کا اس

لے انکاسانی: بدائع الصنائع صفحہ ۱۳۵ جلد ۳ مطبعة الجبالية مصر ۱۳۲۸ھ وابن رشد: بدایۃ المجتہد صفحہ ۶۸ جلد ۲ مصطفیٰ البابی ۱۳۷۹ھ وابن عابدین: رد المحتار صفحہ ۶۰۶ جلد ۲ مصطفیٰ البابی

پر اتفاق ہے کہ شوہر کے لئے معاوضہ لینا جائز نہیں، اسے چاہئے کہ معاوضہ کے بغیر عورت کو طلاق دے دے، ایسی صورت میں اگر مرد معاوضہ لے گا تو مرتکبِ حرام اور سخت گناہ گار ہوگا۔ اس لئے کہ اس بارے میں قرآن کریم کا واضح ارشاد یہ ہے

﴿وَأَنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ أَحَدَ لَهُنَّ

قِطَارًا فَلَا تَأْخُذْ بِمَا نَآخُذُ وَنَهْنَاهُنَّ بِمَا نَأْخُذُ وَنَهْنَاهُنَّ

(النساء)

مُنِينًا﴾

”اور اگر تمہارا ارادہ ہو کہ ایک بیوی کی جگہ دوسری بدلو، اور ان میں سے ایک کو تم نے کچھ مال دیا ہو تو اس مال میں سے کچھ (واپس) نہ لو، کیا اس کو بہتان اور کھلے گناہ کے طور پر واپس لو گے؟“

ہاں اگر زیادتی عورت ہی کی جانب سے ہو اور وہی رشتہ نکاح کو فتح کرنا چاہتی ہو تو اس صورت میں مرد کے لئے معاوضہ لینا جائز ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ یہ معاوضہ مہر کی مقدار سے زائد نہ ہو، تاہم اگر مہر سے زیادہ مقدار باہمی رضامندی سے مقرر کر لی گئی تو بھی خلع صحیح ہو گا اور عورت کو پورا مقررہ معاوضہ دینا ہو گا۔

(بدائع الصنائع صفحہ ۱۵۰ جلد ۳ والجرالرائق صفحہ ۸۳ جلد ۴)

قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیت کا یہی مطلب ہے :

﴿وَلَا تَأْخُذْ بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُفِيضَا

حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ حَقُمْتُمُوهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾

(البقرة)

۱۔ عالمگیریہ صفحہ ۵۱۵ جلد ۱ مصطفیٰ البابي ودائع الصنائع صفحہ ۱۵۰ جلد ۳۔

۲۔ ابن تیمیہ الجرالرائق صفحہ ۸۳ جلد ۴ المطبعة العلمية وابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ : فتح القدیر

صفحہ ۲۰۳ جلد ۳۔

”اور جو مال تم نے اپنی بیویوں کو (مہرو وغیرہ کے طور پر) دیا ہے، اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔ الا یہ کہ زوجین کو اس بات کا خوف ہو کہ وہ اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھیں گے، پس اگر (اے حکام) تم کو خوف ہو کہ زوجین اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھیں گے تو ان دونوں پر اس مال میں کوئی گناہ نہیں ہے جسے عورت بطور ندیہ دے (اور اپنی جان چھڑالے)۔“

”خلع“ کا معاملہ زوجین از خود کر سکتے ہیں، بعض فقہاء نے اس کے لئے عدالت سے رجوع کرنا ضروری قرار دیا ہے، لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ معاملہ باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے، عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں۔

پھر اس میں فقہاء مجتہدین کا اختلاف ہے کہ ”خلع“ کی حیثیت طلاق کی ہے یا فسخ کی؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت سعید بن مسیب، حسن بصری، عطاء قاضی شریع، شعبی، ابراہیم نخعی، جابر بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، سفیان ثوری، امام اوزاعی، اور صحیح قول کے مطابق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ خلع طلاق ہے، لیکن حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، طاوس، عکرمہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور، اور داؤد ظاہری کا کہنا یہ ہے کہ خلع فسخ نکاح ہے اور اس پر طلاق کے احکام جاری نہیں ہوں گے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قدیم مذہب بھی یہی تھا لیکن پھر انھوں نے پہلے مذہب کو

۱۔ السرخسی: المبسوط صفحہ ۷۳ جلد ۶، مطبعة العادة ۱۳۲۳ھ و ابن قدامة: المغنی صفحہ ۵۲ جلد ۵ دار النور ۱۳۶۷ھ۔ القرطبی: الجامع لاحکام القرآن صفحہ ۱۳۸ جلد ۳ دار الکتب المصریہ ۱۹۳۶ء و الشافعی: کتاب الام صفحہ ۲۰۰ جلد ۵ مکتبة الکلیات الازہریہ ۱۳۸۱ھ

اختیار کر لیا تھا۔ (تفسیر ابن کثیر صفحہ ۲۷۵ جلد اول المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ سنہ ۱۳۵۶ھ و ہدایہ
الجہد صفحہ ۶۹ جلد ۲)

اس اختلاف کا مطلب سمجھنے کے لئے یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ اسلام نے مرد کو تین طلاقوں کا اختیار دیا ہے، اگر وہ ان تینوں طلاقوں کو بیک وقت دینے کا گناہ کرے تو پھر بیوی سے نہ رجوع کر سکتا ہے اور نہ حلالہ کے بغیر دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو صرف ایک طلاق دے، اسے دوبارہ رشتہ نکاح قائم کرنے کا اختیار رہتا ہے، اب اگر وہ اس اختیار کو استعمال کر کے بیوی کو دوبارہ نکاح میں لے آئے تو چونکہ وہ ایک طلاق پہلے استعمال کر چکا ہے، اس لئے اسے اب صرف دو طلاقوں کا اختیار رہے گا، یعنی اگر وہ دو طلاقیں بھی دے دے گا تو پھر بیوی سے نہ رجوع کر سکے گا، نہ حلالہ کے بغیر دوسرا نکاح۔

اب جو حضرات ”خلع“ کو طلاق قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک جو شخص اپنی بیوی سے ایک مرتبہ خلع کر لے تو یہ طلاق شمار ہوگی، لہذا اگر وہ اس کی رضامندی سے اسے دوبارہ نکاح میں لے آئے تو اسے اب صرف دو طلاقوں کا اختیار ہوگا، یعنی اب وہ اگر دو طلاقیں بھی دے دیگا تو طلاقِ مغلطہ واقع ہو جائے گی، جس کے بعد دوبارہ نکاح بھی حلالہ کے بغیر نہیں ہو سکے گا۔ لیکن جو حضرات خلع کو فسخ قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اگر خلع کے بعد میاں بیوی باہمی رضامندی سے دوبارہ نکاح کر لیں تو شوہر کو بدستور تین طلاقوں کا اختیار رہتا ہے، اور صرف دو طلاقوں سے بیوی مغلطہ نہیں ہوتی کیونکہ خلع کو طلاق شمار نہیں کیا گیا۔

(الرخصی: المبسوط صفحہ ۱۷۳ جلد ۱)

لیکن اس پر اتفاق ہے کہ خلع سے عورت بائٹہ ہو جاتی ہے، یعنی اس کے بعد شوہر یکطرفہ طور پر رجوع نہیں کر سکتا، ہاں دونوں کی باہمی رضامندی سے دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے، صرف سعید بن مسیب اور ابن شہاب سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ اگر مرد عدت کے دوران بدل خلع واپس کر دے تو یکطرفہ طور پر رجوع کر سکتا

ہے، لیکن جمہور فقہاء نے اس قول کو قبول نہیں کیا۔

(ابن رشد: بدایۃ المجتہد صفحہ ۷۰ جلد ۲)

معاوضہ دیکر طلاق حاصل کرنے کے لئے ”خلع“ کے علاوہ ”مبارات“، ”صلح“، ”فدیہ“ اور طلاق علی مال کے الفاظ بھی مستعمل ہیں، ان کے درمیان فرق لفظی نوعیت کا ہے، اسی لئے یہ تمام الفاظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے رہتے ہیں، البتہ بعض مالکی فقہاء نے ان الفاظ میں اصطلاحی فرق بیان کیا ہے کہ :

”اگر عورت پورے مہر کے بدلے میں طلاق حاصل کرے تو اسے خلع کہیں گے، اور اگر مہر کا کچھ حصہ معاوضہ قرار پائے تو وہ فدیہ کہلائے گا، اور اگر مہر سے زائد مقدار کو عوض مقرر کیا جائے تو وہ صلح ہوگی، اور اگر طلاق کے بدلے میں عورت اپنا کوئی اور حق ساقط کرے تو اسے مبارات کہا جائے گا۔“

(ابن رشد: بدایۃ المجتہد صفحہ ۶۶ جلد ۲، فتح الباری ۳۳۲ جلد ۹ و تفسیر

القرطبی صفحہ ۱۴۱ و ۱۴۲ جلد ۳)

مسئلہ زیر بحث

”خلع“ اور اس کے احکام کا یہ نہایت مختصر تعارف اس لئے پیش کیا گیا ہے تاکہ آئندہ مباحث کے سمجھنے میں آسانی ہو، اس مقالے میں خلع کے تمام احکام کو بالا ستیاعاب پیش کرنا مقصود نہیں، بلکہ خلع سے متعلق ایک خاص مسئلے پر گفتگو کرنا ہے جو چند سالوں سے ہمارے ملک میں خاصی اہمیت حاصل کر چکا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے۔

اب تک تمام فقہاء اور مجتہدین کا اس پر اتفاق چلا آتا ہے کہ ”خلع“ شوہر اور بیوی کا ایک باہمی معاملہ (TRANSACTION) ہے جو فریقین کی رضامندی پر موقوف ہے، لہذا کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ نہ شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ بیوی کو خلع پر قانوناً مجبور کرے، اور نہ بیوی کو یہ حق ہے کہ وہ شوہر سے بزورِ قانون خلع حاصل کرے۔

غیر منقسم ہندوستان اور پاکستان کی عدالتیں بھی مسلمانوں کے مقدمات میں اسی اصول کے مطابق فیصلے کرتی آئی تھیں۔ اس سلسلے میں عمر بی بی بنام محمد دین اور سعیدہ خانم بنام محمد مسیح کے دو مقدمات کافی مشہور ہیں، عمر بی بی بنام محمد دین کے مقدمے میں جسٹس عبدالرحمن اور جسٹس ہارنس نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ دیا تھا کہ عورت شوہر کی مرضی کے بغیر خلع نہیں کر سکتی۔

(عمر بی بی بنام محمد دین۔ اے۔ آئی۔ آر۔ سنہ ۱۹۴۵ء لاہور ۵۱)

اسی طرح سعیدہ خانم بنام محمد مسیح کے مقدمے میں جسٹس اے۔ آر۔ کارنیلیس، جسٹس محمد جان اور جسٹس خورشید زمان صاحبان نے بھی یہ فیصلہ کیا تھا کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا۔ اور محض اختلافِ مزاج، ناپسندیدگی اور نفرت کی بناء پر عدالت نکاح کو فسخ نہیں کر سکتی۔

(سعیدہ خانم بنام محمد مسیح۔ پی ایل ڈی سنہ ۱۹۵۲ء۔ لاہور ۱۱۳)

لیکن سنہ ۱۹۵۹ء میں لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس شبیر احمد، جسٹس بی۔ زیڈ۔ کی کاؤس اور جسٹس مسعود احمد صاحبان نے بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام کے مقدمے میں یہ فیصلہ دے دیا کہ اگر عدالت تحقیق کے ذریعہ اس نتیجے تک پہنچ جائے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کر سکتی ہے۔

(بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام۔ پی ایل ڈی سنہ ۱۹۵۹ء لاہور ۵۶۶)

پھر سنہ ۱۹۶۷ء میں سپریم کورٹ کے معزز جج صاحبان جسٹس ایس۔ اے۔ رحمان، جسٹس فضل اکبر، جسٹس جمود الرحمن، جسٹس محمد یعقوب علی اور جسٹس ایس اے محمود صاحبان نے بھی خورشید بیگم بنام محمد امین کے مقدمے میں اسی نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے۔

(خورشید بیگم بنام محمد امین۔ پی ایل ڈی سنہ ۱۹۶۷ء سپریم کورٹ ۹۷)

اس مقالے میں ہم خلع سے متعلق خاص اسی مسئلے پر گفتگو کریں گے کہ آیا خلع زوجین کی باہمی رضامندی کا معاملہ ہے یا ان میں سے کوئی دوسرے کو اس کی رضامندی کے بغیر خلع پر مجبور بھی کر سکتا ہے؟

ہماری تحقیق کی حد تک امت اسلامیہ کے تقریباً تمام فقہاء مجتہدین اس بات پر متفق ہیں، اور قرآن و سنت کے دلائل بھی اسی کی تائید کرتے ہیں کہ خلع فریقین کی باہمی رضامندی کا معاملہ ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس مقالے میں ہم اسی بات کے مفصل دلائل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

جناب جسٹس ایس۔ اے رحمان صاحب کی ہمارے دل میں بڑی قدر و منزلت ہے، وہ ایک قابل احترام دانشور ہیں، اور انہوں نے اپنی تحریروں سے ملک و ملت کی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں، لیکن چونکہ زیر بحث مسئلے میں ہمارے نزدیک ان کا موقف جمہور امت کے خلاف اور شرعی اعتبار سے نادرست ہے، اس لئے ہم یہاں ان کے دلائل پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں۔

مساوات

جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے سب سے پہلے مندرجہ ذیل آیت قرآنی سے استدلال کیا ہے :

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾

”اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جو ان عورتوں پر ہیں قاعدہ کے موافق۔“

جسٹس صاحب نے اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جس طرح مرد کو عورت کی رضامندی کے بغیر طلاق کا قانونی حق دیا گیا ہے، اسی طرح عورت کو بھی مرد کی رضامندی کے بغیر خلع کا حق ملنا چاہئے۔

(پی ایل ڈی سنہ ۱۹۶۷ء پریم کوٹ صفحہ ۱۱۳)

لیکن یہ استدلال بوجہ ذیل درست نہیں ہے :

① جسٹس صاحب نے اس آیت کے آگے جملے پر غور نہیں فرمایا، قرآن کریم میں پوری آیت اس طرح ہے :

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

”اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جو ان عورتوں پر ہیں قاعدہ کے موافق اور مردوں کا ان کے مقابلے میں کچھ درجہ بڑھا ہوا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زبردست ہیں حکیم ہیں۔“

(ترجمہ ماخوذ از حضرت تھانوی)

اس آیت میں وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ کے الفاظ واضح طور پر دلالت کر رہے ہیں کہ بعض معاملات میں جو اختیارات مرد کو حاصل ہیں وہ عورت کو حاصل نہیں ہیں۔

② اگر اس آیت کا مطلب یہ لیا جائے کہ زوجین تمام حقوق و فرائض میں بالکل برابر ہیں تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مرد کو بغیر معاوضہ دیئے طلاق دینے کا اختیار

حاصل ہے اور عورت معاوضہ ادا کئے بغیر طلاق حاصل نہیں کر سکتی۔ حالانکہ زوجین کی مساوات کا اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ رشتہ نکاح کو قطع کرنے میں بھی دونوں برابر ہیں تو عورت کو بھی مرد کی طرح طلاق کا اختیار ملنا چاہئے۔ حالانکہ یہ وہ بات ہے جسے جنس صاحب بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

(۳) تمام فقہاء اور مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں زوجین کی جس مساوات کا ذکر کیا گیا ہے وہ معاشرتی مساوات ہے، ورنہ جہاں تک طلاق اور رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا سوال ہے، معمولی حالات میں اس کا مکمل اختیار صرف مرد کو ہے، اور اسی کی طرف قرآن کریم میں ان الفاظ کے ذریعہ اشارہ کیا گیا ہے :

﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾

”اور مردوں کا ان (عورتوں) کے مقابلے میں کچھ درجہ بڑھا ہوا ہے۔“

اس معاملے میں فقہاء و مفسرین کے چند اقوال درج ہیں :

(الف) حضرت ابوماکؓ فرماتے ہیں کہ :

﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ قَالَ يُطَلِّقُهَا وَلَيْسَ لَهَا مِنَ الْ

مُرْشَشِيِّ

آیت قرآنی وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ کا مطلب یہ ہے کہ مرد عورت کو طلاق دے سکتا ہے، لیکن عورت کو اس معاملے میں کوئی اختیار نہیں۔“

(اخرجہ عبد بن حمید وابن ابی حاتم عن ابی مالکؓ۔ الدر المنثور للسيوطی صفحہ ۲۷۷ ج ۱)

(ب) امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ (شافعی) اس آیت کی تفسیر کرتے

ہوئے پہلے لکھتے ہیں :

﴿ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيًا حق الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة
نشير الى بعضها﴾

(الرازي: تفسير كبير صفحہ ۲۴۶ جلد ۲ المطبعة الحسينية - مصر)

”زوجیت کے مقاصد اس وقت تک پورے نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حق کی رعایت نہ کرے، اور یہ مشترک حقوق بہت سے ہیں جن میں سے بعض کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں۔“

اس کے بعد انہوں نے تمام معاشرتی حقوق میں مساوات کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

﴿ان الزوج قادر على تطليقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة أم لم تشاء، أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضاً على أن تمنع الزوج من المراجعة﴾

(تفسير كبير - صفحہ ۲۴۷ جلد ۲)

”شوہر عورت کو طلاق دینے پر قادر ہے اور طلاق دینے کے بعد رجوع بھی کر سکتا ہے، عورت چاہے یا نہ چاہے، لیکن عورت نہ شوہر کو طلاق دے سکتی ہے، نہ طلاق کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتی ہے، اور نہ شوہر کو رجوع سے روک سکتی ہے۔“

(ج) امام ابو عبد اللہ القرطبی رحمۃ اللہ علیہ (مالکی) اپنی تفسیر میں اس جملے کی شرح

کرتے ہوئے علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کرتے ہیں :

﴿لَهُ رَفْعُ الْعَقْدِ دُونَهَا﴾

(القرطبی الجامع لأحكام القرآن صفحہ ۱۲۵ جلد ۳ دارالکتب المصریۃ)

(۱۹۳۶ء)

”عقد نکاح کو ختم کرنے کا اختیار صرف مرد کو ہے عورت کو نہیں۔“

ظاہر ہے کہ ان دلائل کی موجودگی میں وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ سے قطع نظر کر کے صرف وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ کے الفاظ سے اس بات پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ محض ناپسندیدگی کی بناء پر عورت شوہر کو بزورِ عدالت خلع پر مجبور کر سکتی ہے۔

آیتِ خلع

اس کے بعد جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اس آیت کے بعض الفاظ سے استدلال فرمایا ہے جو خلع کے بارے میں نازل ہوئی ہے، پوری آیت یہ ہے :

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا

يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا

يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ

عَلَيْهِمَا فِيمَا اقْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْدُوا وَهَا وَمَنْ

تَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة- ۲۲۹)

”طلاق دو مرتبہ (جائز) ہے، پھر خواہ رکھ لینا قاعدہ کے موافق

خواہ چھوڑ دینا خوش عنوانی کے ساتھ، اور تمہارے لئے یہ

بات حلال نہیں کہ کچھ بھی لو اُس میں سے جو تم نے اُن کو دیا تھا مگر یہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے، سو اگر تم لوگوں کو یہ احتمال ہو کہ وہ دونوں ضوابطِ خداوندی قائم نہ کر سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہ ہو گا اُس چیز میں جس کو دے کر عورت اپنی جان چھڑالے، یہ خدائی ضابطے ہیں، سو تم ان سے باہر مت نکلتا اور جو شخص خدائی ضابطوں سے باہر نکل جائے ایسے ہی لوگ اپنا نقصان کرنے والے ہیں۔

(ترجمہ ماخوذ از حضرت مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ)

جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اس بات پر متحد فقہاء اور مفسرین کے اقوال پیش کئے ہیں کہ اس آیت کے الفاظ **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَفْقَهُمُ احْذَرُوا اللَّهَ** (سو اگر تم کو یہ احتمال ہو کہ وہ دونوں ضوابطِ خداوندی کو قائم نہ کر سکیں گے) میں خطاب حکام اور اولوالأمر کو ہے، اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر حکام عدالت یہ سمجھتے ہوں کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کے ذریعہ نکاح فسخ کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں لعان، ایلاء، عینین (نامرد) اور مفقود الخبر کے فسخ نکاح کو بطور نظیر پیش کر کے آخر میں وہ علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی فسخ القدر، علامہ ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی احکام القرآن اور صحیح بخاری کے حوالوں سے یہ فرماتے ہیں کہ :

”اگر عورت مرد سے ناقابلِ اصلاح نفرت (INCURABLE

AVERSION) کرتی ہو تو یہ خلع کے لئے کافی وجہ جواز

(بی ایل ڈی (پریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱۶ جلد ۱۹)

ہے۔“

لیکن اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ اس آیت میں **فَإِنْ خِفْتُمْ** الخ

کا خطاب حکام کو ہے، جیسا کہ بہت سے علماء نے کہا ہے تب بھی اس آیت سے استدلال کسی طرح صحیح نہیں۔ آیت میں تو صرف اتنا کہا گیا ہے کہ اگر حکام کو اس بات کا احتمال ہو کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو زوجین کے لئے خلع کر لینے میں کوئی گناہ نہیں۔ اس سے یہ بات کہاں نکلتی ہے کہ زوجین میں سے کسی کو خلع کرنے پر مجبور بھی کیا جاسکتا ہے۔ اگر آیت کا منشاء یہ ہوتا کہ حکام ایسی صورت میں زوجین یا زوجین میں سے کسی ایک کو خلع پر مجبور کرنے کا اختیار رکھتے ہیں جیسا کہ جسٹس صاحب کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے، تو صاف یہ کہا جاتا کہ ”اگر تم کو اس بات کا احتمال ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو تمہیں اختیار ہے کہ ان کے درمیان نکاح کو فسخ کر دو“ لیکن کہا یہ جارہا ہے کہ ”ایسی صورت میں زوجین پر خلع کرنے میں کوئی گناہ نہیں“ اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر حکام کے پاس زوجین کی ناچاقی کا کوئی معاملہ آئے اور وہ محسوس کریں کہ اب یہ لوگ حدود اللہ کی حفاظت نہیں کر سکیں گے تو وہ زوجین کو خلع کا مشورہ تو دے سکتے ہیں، لیکن خلع کا معاملہ زوجین اپنی رضامندی ہی سے کریں گے۔

اب رہا یہ سوال کہ جب ”خلع“ فریقین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے تو پھر **فَإِنْ خِفْتُمْ** الخ میں خطاب ”اُولُواْلَا مَر“ (حکام) کو کیوں کیا گیا؟ سو اس کا جواب اس معاشرتی پس منظر کو پیش نظر رکھ کر بہ آسانی دیا جاسکتا ہے جس میں یہ آیت نازل ہو رہی ہے۔ اس زمانے میں ”اُولُواْلَا مَر“ کی حیثیت صرف ایک جج اور حاکم ہی کی نہیں تھی، بلکہ ایک مصلح، مفتی اور مشیر کی بھی تھی، لوگ صرف ڈگری حاصل کرنے کے لئے نہیں بلکہ بہت سے معاملات میں محض شریعت کا حکم معلوم کرنے یا مشورہ طلب کرنے کے لئے بھی ان سے رجوع کرتے تھے۔ لہذا اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر تم سے اس جیسے معاملے میں رجوع کیا جائے تو تم انہیں خلع کا مشورہ دے سکتے ہو، نیز اپنی نگرانی میں خلع کا معاملہ کرا سکتے ہو۔

اولوالامر کو محض مخاطب کر لینے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ انھیں خلع کے معاملے میں وہ مکمل اختیارات حاصل ہو گئے ہیں جو زوجین کو حاصل ہیں، اس کی وضاحت کے لئے دو مثالوں پر غور فرمائیے :

① فرض کیجئے کہ حکام کے پاس ایک ایسا مقدمہ آتا ہے جس میں زوجین میں سے کوئی خلع پر راضی نہیں (مرد اس لئے کہ وہ عورت کو جدا نہیں کرنا چاہتا، اور عورت اس لئے کہ وہ بلا معاوضہ طلاق چاہتی ہے) اور کوئی ایسی صورت بھی نہیں پائی جاتی (مثلاً شوہر کا جنون وغیرہ) جس کی موجودگی میں عدالت کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، البتہ حکام یہ خوف رکھتے ہیں کہ نکاح کے قائم رہنے کی صورت میں یہ دونوں ”حدود اللہ“ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ عورت سے خلع کرنے کو پوچھا جاتا ہے لیکن وہ خلع پر راضی نہیں ہوتی تو کیا اس صورت میں محض اس وجہ سے کہ **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَفْقَهَا مُحْذُودَ اللَّهِ** الخ میں حکام کو مخاطب کیا گیا ہے، حکام ان دونوں کے درمیان زبردستی خلع کے ذریعہ نکاح فسخ کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ نہیں!

② فرض کیجئے کہ ایک مقدمے میں زیادتی چونکہ عورت کی طرف سے ہے، اس لئے شوہر مہر معاف کرائے بغیر طلاق دینے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ دوسری طرف عورت خلع پر راضی نہیں، وہ یا تو طلاق ہی نہیں چاہتی، یا طلاق کے معاوضے میں مہر معاف کرنے پر راضی نہیں تو کیا ایسی صورت میں حکام عورت کو خلع پر مجبور کر کے نکاح فسخ کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ نہیں! اور کوئی بھی شخص محض **فَإِنْ خِفْتُمْ** کے خطاب سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ اس کے ذریعہ ان صورتوں میں حکام کو زبردستی خلع کے ذریعہ نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

آیت کا سیاق

یہ بات کہ اس آیت میں حکام کو خلع کرائے کا اختیار صرف اس صورت

میں دیا گیا ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں اس پر راضی ہوں، آیت کے سیاق (CONTEXT) پر غور کرنے سے اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ غلح کے سلسلے میں آیت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُضْمِرَا حَدُّوَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُمْضُوا حَدُّوَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا اقْتَدَتْ بِهِ﴾

”اور تمہارے لئے حلال نہیں ہے کہ اُس مال میں سے کچھ لو جو تم نے اُن (عورتوں) کو دیا ہے، مگر یہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے، پھر پس اگر (اے حکام) تم کو یہ احتمال ہو کہ وہ اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہ ہوگا جس کو بطور فدیہ دے کر عورت اپنی جان چھڑالے۔“

اس میں پہلا جملہ واضح طور پر اس بات کی نشان دہی کر رہا ہے کہ قرآن کریم کا یہ حکم اس صورت سے متعلق ہے جبکہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے، اور اس وجہ سے دونوں غلح کرنا چاہتے ہوں، یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔ پھر آگے فَإِنْ خِفْتُمْ کے جملے کے شروع میں فاء تعقیب (جس کا اردو ترجمہ ”پس“ ہے) صاف ولالت کر رہی ہے کہ حکام کو یہ خطاب بھی اسی صورت سے متعلق ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے یعنی إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُمْضُوا حَدُّوَ اللَّهِ (مگر یہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے۔

پھر اس آیت میں آگے فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِما (تو ان دونوں میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ بھی خاص طور سے قابلِ غور ہیں، معمولی غور و فکر سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ یہ الفاظ اپنے ضمن میں شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کا واضح مفہوم رکھتے ہیں، اس کی تشریح کے لئے ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں :

آپ اگر زید سے یہ کہیں کہ ”تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں“ تو اس جملے سے ہر شخص یہ سمجھنے میں حق بجانب ہوگا کہ زید اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا تھا، یا کم از کم اس پر راضی تھا لیکن اسے یہ شک تھا کہ میرے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں، آپ نے یہ کہہ کر اُس کے شک کو دور کیا ہے کہ ”تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں۔“

اس کے برعکس آپ کے ان الفاظ سے کوئی بھی شخص جسے بات سمجھنے کا سلیقہ ہو، یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ زید طلاق دینے پر راضی نہیں تھا، اور آپ اس جملے کے ذریعہ اسے طلاق پر مجبور کرنا چاہتے ہیں، اس لئے کہ اگر زید طلاق دینے پر سرے سے راضی ہی نہ ہو، بلکہ اس سے انکار کر رہا ہو تو آپ اسے مجبور کرنے کے لئے یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ ”تمہیں طلاق دینی پڑے گی“ یا ”تمہیں بزورِ قانون علیحدگی پر مجبور کیا جائے گا“ لیکن اس صورت میں یہ کہنا بالکل مہمل اور بے معنی بات ہوگی کہ ”تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں“ یہاں بھی قرآن کریم نے فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِما (ان دونوں میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ استعمال کئے ہیں، جس کا واضح مطلب ہی یہ ہے کہ قرآن کریم صرف اس صورت کو بیان کر رہا ہے جس میں شوہر اور بیوی دونوں خلع پر راضی ہیں۔ ورنہ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِما کے الفاظ بالکل بے معنی ہو جاتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ زوجین کے خلع پر راضی ہو جانے کے بعد ان میں سے ہر

ایک کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ میرے لئے یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں، عورت کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ پیسے دیکر طلاق حاصل کرنا شاید جائز نہ ہو، اور مرد کو یہ شک گذر سکتا تھا کہ طلاق پر پیسے وصول کرنا گناہ نہ ہو، اللہ تعالیٰ نے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا (دونوں پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ سے دونوں کا شبہ دور فرمادیا۔

بلکہ ان الفاظ میں شوہر کی رضامندی کا مفہوم اور زیادہ واضح ہے، اس لئے کہ معاملہ خلع کے گناہ ہونے کا زیادہ شبہ مرد ہی کو ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ پیسے وصول کرنے والا ہے، بخلاف عورت کے کہ وہ پیسے ادا کرتی ہے۔

اس کے علاوہ اسی آیت میں آگے فِيمَا افْتَدَتْ بِہ کے الفاظ بھی قابل غور ہیں۔ اس میں بدل خلع کو ”فدیہ“ اور عورت کی ادائیگی کو ”افتداء“ کہا گیا ہے، اور بقول علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ یہ خود اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ”خلع“ ایک عقد معاوضہ ہے جس میں فریقین کی باہمی رضامندی ضروری ہے۔ اس لئے کہ ”فدیہ“ عربی زبان میں اس مال کو کہا جاتا ہے جو جنگی قیدیوں کو چھڑانے کے لئے پیش کیا جاتا ہے، اس مال کو پیش کرنا ”افتداء“ اور قبول کرنا ”فداء“ کہلاتا ہے۔ (امام راغب اصفہانی : المفردات فی غریب القرآن صفحہ ۱۷۸ المطبعة الخیرية۔ ابوالفتح طبریزی : ابن اثیر الجزری النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر صفحہ ۲۰۴ المطبعة الخیرية۔ ابوالفتح طبریزی : المغرب صفحہ ۸۸ جلد ۲ دکن ۱۳۲۸ھ)

یہ معاملہ بہ اتفاق عقد معاوضہ ہوتا ہے جس میں فریقین کی رضامندی لازمی شرط ہے، اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ چنانچہ علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿وفی تسمیۃ صلی اللہ علیہ وسلم الخلع فدیۃ دلیل

علیٰ أن فیہ معنی المعاوضۃ ولہذا اعتبر فیہ رضا

الزوجین﴾

(ابن قیم زاد المعاد صفحہ ۲۳۸ جلد ۲ المطبعة المینية مصر ۱۳۲۴ھ)

”اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خلع کا نام فدیہ رکھا،
یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں معاوضہ کے معنی پائے
جاتے ہیں اور اسی لئے اس میں زوجین کی رضامندی کو لازمی
شرط قرار دیا گیا ہے۔“

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آیت خلع میں تین جملے ایسے
ہیں جو واضح طور پر شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کا مفہوم رکھتے ہیں :

① إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَنْ لَا يَتِيمَا حُدُودَ اللَّهِ

(مگر یہ کہ ان دونوں میاں بیوی کو یہ احتمال ہو کہ وہ دونوں اللہ
کی حدود کو قائم نہ رکھیں گے)۔

② فِيمَا اقْتَدَتْ بِهِ

(اس مال میں جو عورت بطور فدیہ دے)۔

③ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

(تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں)

ان تینوں جملوں کے بیچ میں فَإِنْ خِفْتُمْ (اگر تم کو خوف ہو) کے
الفاظ آئے ہیں اس سے اس کے سوا اور کیا نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر یہ فَإِنْ خِفْتُمْ
(اگر تم کو خوف ہو) کا خطاب حکام ہی کو ہے تب بھی یہ اس صورت میں ہے
جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع پر راضی ہوں

لہذا جس طرح اس سے اس بات پر استدلال درست نہیں ہے کہ میاں
بیوی دونوں یا صرف بیوی کی رضامندی کے بغیر حاکم بذریعہ خلع نکاح فسخ کر سکتا ہے،
اسی طرح اس بات پر بھی استدلال کرنا کسی طرح درست نہیں کہ حاکم کو شوہر کی
رضامندی کے بغیر خلع کے ذریعہ نکاح فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

یہ ساری گفتگو یہ بات تسلیم کرنے کے بعد کی گئی ہے کہ **فَإِنْ خِفْتُمْ** میں خطاب حکام کو ہے، اور اس میں شک نہیں کہ علماء کی ایک بڑی جماعت کا قول یہی ہے، لیکن اگر اُن حضرات مفسرین کا قول اختیار کیا جائے جو اس کا مخاطب شوہر اور بیوی کو قرار دیتے ہیں تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے۔ اس تفسیر کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اس آیت کا پہلا جملہ یعنی **وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ الْخ** میں باتفاق خطاب شوہروں کو ہے۔ اس لئے اس کی مناسبت کا تقاضا یہ ہے کہ **فَإِنْ خِفْتُمْ** کا خطاب بھی انہی کو ہو، چنانچہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس آیت کی تفسیر اس طرح فرمائی ہے :

”اور تمہارے لئے یہ بات حلال نہیں کہ (بیبیوں کو چھوڑتے وقت ان سے) کچھ بھی لو (گو وہ لیا ہوا) اس (مال) میں سے (کیوں نہ ہو) جو تم (ہی) نے اُن کو (مہر میں) دیا تھا مگر (ایک صورت میں اللہ حلال ہے وہ) یہ کہ (کوئی) میاں بی بی (ایسے ہوں کہ) دونوں کو احتمال ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو (جو دربارہ ادائے حقوق زوجیت ہیں) قائم نہ کر سکیں گے، سو اگر تم لوگوں کو (یعنی میاں بی بی کو) یہ احتمال ہو کہ وہ دونوں ضوابط خداوندی کو قائم نہ کر سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہ ہو گا اس (مال کے لینے دینے) میں جس کو دیکر عورت اپنی جان چھڑالے۔“

(حضرت تھانوی: بیان القرآن صفحہ ۷۷ جلد آج کہنی کراچی)

یہ تفسیر بالکل بے غبار بھی ہے، اور اگر اس تفسیر کو اختیار کیا جائے تو پھر اس آیت میں حکام کا کوئی ذکر ہی نہیں رہتا۔

اس مسئلے میں جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے عین اور مفقود الخبر کی

جو نظیریں پیش کی ہیں، ظاہر ہے کہ وہ بالکل غیر متعلق (IRRELEVANT) ہیں، کیونکہ زیر بحث مسئلہ صرف اس صورت میں ہے جبکہ فسخ نکاح کی معروف صورتوں میں سے کوئی صورت نہ پائی جا رہی ہو، بلکہ عورت محض ناپسندیدگی اور نفرت کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو۔ ظاہر ہے کہ اگر اس کو عین (نامرد) مجنوں، مُتَعَبِت (نان و نفقہ نہ دینے والا) اور مَقْضُود الخیر (لاپتہ شخص) کی بیوی پر قیاس کیا جائے تو اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا نکاح بلا معاوضہ فسخ کر دیا جائے۔ حالانکہ جسٹس صاحب بھی خود اس کو درست نہیں سمجھتے۔

رہ گئے فسخ القدر، احکام القرآن، صحیح بخاری اور المسوی کے وہ حوالے جو جسٹس صاحب نے پیش کئے ہیں، سو وہ بھی بالکل غیر متعلق ہیں، اس لئے کہ ان سب حوالوں میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ حدود اللہ کو قائم نہ کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اور یہ بتایا گیا ہے کہ وہ کون سے حالات ہیں جن میں زوجین کے لئے خلع کرنا جائز ہو جاتا ہے؟ رہا یہ معاملہ کہ ان حالات میں حکام زوجین کو یا ان میں سے کسی ایک کو خلع پر مجبور کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس کے بارے میں انہی حضرات فقہاء کی واضح تصریحات یہ ہیں کہ جب تک شوہر اور بیوی دونوں راضی نہ ہوں، خلع کا معاملہ صحیح نہیں ہوتا۔ فقہاء کی یہ تصریحات ہم آگے پیش کریں گے۔

خلع ہے یا طلاق؟

آگے جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے یہ بحث چھیڑ دی ہے کہ ”خلع“

فسخ نکاح (DISSOLUTION OF MARRIAGE) ہے یا طلاق (DIVORCE)؟ اس معاملے میں فقہاء کا اختلاف نقل کرنے کے بعد وہ حضرت

عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور داؤد ظاہری رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں جس کی رو سے خلع طلاق نہیں، بلکہ فسخ ہے، اور اس کی بعد تحریر فرماتے ہیں :

”اگر اس رائے کو قبول کر لیا جائے (کہ خلع فسخ ہے طلاق نہیں ہے) تو یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ خلع تنہا شوہر کی مرضی پر موقوف نہیں ہے۔“ (پلی ایل ڈی (سپریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱۶)

لیکن جسٹس صاحب کے اس ارشاد سے بھی اتفاق ممکن نہیں۔ بحث کے تعارف میں ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ خلع کے طلاق یا فسخ ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اور عملی طور پر فقہاء کے اس اختلاف کا کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ تفسیر، حدیث اور فقہ کی جس کتاب میں بھی یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے، وہاں اس کا مطلب یہی بیان کیا گیا ہے کہ اگر خلع کو فسخ قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خلع کو طلاق شمار نہیں کیا جائے گا، اور اگر میاں بیوی باہمی رضا مندی سے دوبارہ نکاح کر لیں تو شوہر کو بدستور تین طلاق کا اختیار ملے گا؟ لیکن اس سے یہ نتیجہ کسی نے نہیں نکالا کہ چونکہ یہ فسخ ہے اس لئے اس میں شوہر کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔

ہم یہاں اس بحث کو نظر انداز کرتے ہیں کہ فقہاء کے اس اختلاف میں قابل ترجیح مسلک کون سا ہے؟ ہم تھوڑی دیر کے لئے یہی فرض کر لیتے ہیں کہ اس معاملے میں جسٹس صاحب کے ارشاد کے مطابق امام احمدؒ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہی قابل ترجیح ہے جس کی رو سے خلع طلاق نہیں، فسخ ہے، لیکن اس سے یہ بات کیسے ثابت ہو گئی کہ یہ فسخ نکاح شوہر کی مرضی کے خلاف بھی عمل میں آسکتا ہے؟ خود جسٹس صاحب نے نقل فرمایا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ خلع کو فسخ نکاح قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے مذہب کی کتابیں اٹھا کر دیکھئے، وہ بھی جمہور امت کی طرح خلع کو فسخ نکاح قرار دینے کے باوجود فریقین کی مرضی کو اس کے لئے لازمی شرط سمجھتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ جو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے مستند ترین راوی ہیں، تحریر فرماتے ہیں :

﴿ولا يفتر الخلع إلى حاكم نص عليه أحمد فقال يجوز الخلع﴾

دون السلطان وروی البخاری ذلك عن عمرو عثمان
رضی اللہ عنہا وبہ قال شرح الزہری ومالك
والشافعی واسحاق وأهل الرأي وعن الحسن وابن سيرين
لا يجوز ألا عند السلطان، ولنا قول عمرو عثمان ولا نه
معاوضة فلم يفتقر الى السلطان كالبیع والنكاح ولأنه عقد
بالتراضی أشبه الإقالة ﴿

(ابن قدامة: المغنی صفحہ ۵۲ جلد ۷ دار المنار ۱۳۶۷ھ)

”خلع کے لئے حاکم کی ضرورت نہیں، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ
نے اس کی تصریح کی ہے، چنانچہ کہا ہے کہ خلع بغیر سلطان کے
جائز ہے، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہی مذہب حضرت
عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا
نقل کیا ہے، اور امام شریح رحمۃ اللہ علیہ، امام زہری رحمۃ
اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہ
اور اہل رائے کا بھی یہی قول ہے۔ اور حسن بصری رحمۃ اللہ
علیہ، اور ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ
خلع صرف حاکم کے پاس ہو سکتا ہے۔ اور ہماری دلیل حضرت
عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا
قول ہے، نیز یہ کہ خلع ایک عقد معاوضہ ہے لہذا اس میں
سلطان کی ضرورت نہیں، جیسے بیع اور نکاح۔ علاوہ ازیں خلع
باہمی رضامندی سے عقد نکاح کو ختم کرنے کا نام ہے، لہذا وہ
اقالہ کے مشابہ ہے۔“

علامہ ابن قدامہؒ نے مذکورہ بالا عبارت میں امام احمدؒ کا صاف مذہب

یہ نقل کیا ہے کہ خلع باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور اقالہ کی مثال دیکر یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ جس طرح اقالہ (فسخ) (Cancellation of the sale transaction) فریقین کے حق میں فسخ معاملہ ہوتا ہے لیکن اس میں باہمی رضامندی ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اسی طرح خلع بھی فسخ نکاح ہے لیکن اس میں بھی باہمی رضامندی ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔

جس صاحب کی نقل کے مطابق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی خلع کو فسخ نکاح مانتے ہیں، طلاق نہیں کہتے، لیکن یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قدیم قول ہے اور آخری قول یہی ہے کہ خلع طلاق ہے۔ (ابن رشد : بدایۃ المجتہد، صفحہ ۶۹ جلد ۲، تفسیر ابن کثیر صفحہ ۲۷۵ جلد ۱، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ ۱۳۵۶ھ و کتاب الام صفحہ ۱۹۸ جلد ۵)

اور جہاں تک فریقین کی رضامندی کا سوال ہے اس کو وہ بھی دوسرے تمام فقہاء کی طرح خلع کے لئے لازمی شرط قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ کتاب الام کے باب الخلع والنشوز میں پوری صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں :

﴿وإن قال لا افارقها ولا أعذل لها أجبر على القسم لها ولا يجبر على فراقها﴾

(الامام الشافعی: کتاب الام صفحہ ۱۸۹ جلد ۵، مکتبۃ الکلیات الازہریۃ ۱۳۸۱ھ، باب الخلع والنشوز)

”اور اگر شوہر کہے کہ نہ میں بیوی کو علیحدہ کروں گا اور نہ اس کے ساتھ انصاف کروں گا تو اُسے انصاف پر مجبور کیا جائے گا، لیکن علیحدگی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔“

اور ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ولیس له أن یأمرهما یفرقان إن رأیَا إلا بأمر الزوج ولا یعطیا من مال المرأة إلا باذنها﴾ (ایضاً کتاب الام: صفحہ ۱۹۷ جلد ۵)
 ”اور حاکم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ تنگمین کو شوہر کے حکم کے بغیر تفریق کرنے کا حکم دے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ عورت کا مال اس کی اجازت کے بغیر شوہر کو دے۔“

اور آگے ایک مقام پر لکھتے ہیں :

﴿وانما جعلناھا تطلیقة لأن الله تعالى یقول الطلاق مرتان فعقلنا من الله تعالى أن ذلك إنما یقع بإیقااع الزوج وعلمنا أن الخلع لم یقع إلا بإیقااع الزوج﴾ (کتاب الام: صفحہ ۱۹۸ جلد ۵)
 ”اور ہم نے معاملہ خلع کو طلاق اس لئے قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے الطلاق مرتان تو ہم نے اللہ کے کلام سے یہ بات سمجھی ہے کہ طلاق صرف شوہر کے واقع کرنے سے واقع ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ خلع شوہر کے واقع کئے بغیر واقع نہیں ہوتا۔“

اور اس کے دو صفحات کے بعد تو اس مسئلے کو بالکل ہی کھول کر بیان کر دیا ہے، فرماتے ہیں :

﴿وكذلك سید العبد إن خالع عن عبده بغیر إذنه لأن الخلع طلاق فلا یكون لأحد أن یطلق عن أحد، لأب ولا سید ولا ولی ولا سلطان إنما یطلق المرء عن نفسه أو یطلق علیه السلطان بما لزمه من نفسه إذا امتنع هو أن یطلق وكان ممن له طلاق ولیس الخلع من هذا المعنى بسبیل﴾ (ایضاً صفحہ ۲۰۰ جلد ۵)

”اسی طرح غلام کا آقا اگر اپنے غلام کی طرف سے بغیر غلام کی اجازت کے خلع کر لے (تو صحیح نہ ہو گا) اس لئے کہ خلع طلاق ہے۔ لہذا کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کی طرف سے طلاق دے، نہ باپ کو یہ حق ہے، نہ آقا کو، نہ ولی کو، اور نہ سلطان (حاکم) کو۔ طلاق تو انسان اپنی طرف سے خود دیتا ہے، یا جب وہ طلاق سے باوجود اہل طلاق ہونے کے بازر ہے اور اسی کی طرف سے سلطان کو طلاق دینا لازم ہو جائے تو سلطان طلاق دے دیتا ہے، لیکن خلع میں یہ صورت بالکل نہیں پائی جاسکتی۔“

اس میں آخری جملوں نے تو یہ بات بالکل واضح کر دی ہے کہ خلع کے معاملہ میں شوہر کی رضامندی طلاق سے بھی زیادہ ضروری ہے، کیونکہ طلاق تو کبھی کبھی خاص حالات میں حاکم بھی شوہر کی طرف سے دے سکتا ہے، لیکن خلع میں یہ بات کبھی نہیں پائی جاسکتی۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن حضرات فقہاء نے خلع کو طلاق کے بجائے فسخ نکاح کہا ہے، وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ یہ فسخ نکاح اقلہ کی طرح فریقین کی رضامندی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اگے جش صاحب فرماتے ہیں :

”اور اگر خلع کو طلاق ہی قرار دیا جائے جیسا کہ بعض قدماء حنفیہ (ORTHODOX HANAFI JURISTS) کا خیال معلوم ہوتا ہے، تب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عورت کو خاص حالات میں یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر سے اس کی مخالفت کے باوجود طلاق خلع حاصل کرے؟ اس مسئلے کی

کوئی تصریح ان حنفی فقہاء کے یہاں نہیں ملتی۔“

(بی ایل ڈی (پریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱۶)۔

یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ خلع کو طلاق قرار دینا صرف ”بعض قدام حنفیہ“ ہی کا خیال نہیں، بلکہ یہ تمام حنفیہ کا متفقہ مسئلہ ہے، اور صرف حنفیہ ہی نہیں، فقہاء کی اکثریت خلع کو طلاق قرار دیتی ہے، علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿وَأَمَّا نَوْعُ الْخُلْعِ فَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّهُ طَلَاقٌ﴾

”جہاں تک خلع کی نوعیت کا تعلق ہے جمہور (اکثر فقہاء) کے

نزدیک وہ طلاق ہی ہے“ (ابن رشد : بدایۃ المجتہد صفحہ ۶۹ جلد ۲

مصطفیٰ البابی ۷۹ ۱۳۷۹ھ مزید دیکھئے تفسیر ابن کثیر صفحہ ۲۷۵ جلد ۱)۔

دوسری بات یہ ہے کہ جسٹس صاحب نے یہ فرمایا ہے کہ حنفی فقہاء کے یہاں ایسی کوئی تصریح نہیں ملتی کہ عورت شوہر کے راضی نہ ہونے کی صورت میں ”طلاق خلع“ حاصل نہیں کر سکتی، لیکن ہم یہاں حنفی فقہاء کی چند تصریحات پیش کرتے ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خلع شوہر کی رضامندی پر موقوف ہے، علامہ ابوبکر حصّاص رحمۃ اللہ علیہ قدام حنفیہ کے مستند ترین فقہاء میں سے ہیں، اور جسٹس صاحب نے بھی ان کی کتاب ”احکام القرآن“ سے مختلف معاملات میں حوالے نقل کئے ہیں۔ یہاں ہم پہلے انہی کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ وہ حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، (یہ واقعہ تفصیل کے

ساتھ آگے آئے گا) ﴿لَوْ كَانَ الْخُلْعُ إِلَى السُّلْطَانِ شَاءَ الزَّوْجَانِ أَوْ أَيْلًا إِذَا عَلِمَ

أَنَّهُمَا لَا يَقِيمَانِ حُدُودَ اللَّهِ لِمَا يَسْتَلْهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ وَلَا خَاطِبَ الزَّوْجِ بِقَوْلِهِ اخْلَعُهَا بَلْ كَانَ

يُخْلَعُهَا مِنْهُ وَيُرَدُّ عَلَيْهِ حَقُّهُ وَإِنْ أَيْلًا وَوَاحِدٌ مِنْهُمَا﴾

(الخصائص: احکام القرآن صفحہ ۶۶۸ جلد ۱ المطبعة البیة ۱۳۴۷ء)

”اگر خلع کا یہ اختیار حاکم کو ہوتا کہ وہ جب دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کریں گے (تو خود نکاح فسخ کر دے) خواہ زوجین چاہیں یا نہ چاہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جلیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ان کے شوہر سے اس معاملے میں کچھ نہ پوچھتے اور نہ شوہر سے یہ کہتے کہ تم ان سے خلع کر لو، بلکہ خود خلع کر کے شوہر کا باغ ان کو لوٹا دیتے“ چاہے وہ دونوں انکار کرتے یا ان میں سے کوئی ایک انکار کرتا۔“

اس عبارت میں علامہ ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے صاف تصریح فرمادی ہے کہ اگر حاکم یہ دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کر سکیں گے تب بھی وہ شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کے بغیر خلع نہیں کر سکتا، اگر ان دونوں میں سے ایک بھی خلع سے انکار کر دے تو حاکم کو خلع کا اختیار نہیں۔ فقہاء کا اصول یہ ہوتا ہے کہ جو بات اُن کے یہاں مختلف فیہ اور معروف و مشہور ہو، اسے تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ اصولی طور پر بیان کر دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص فقہاء کی عبارتوں میں یہ مسئلہ تلاش کرنا چاہے کہ ”طلاق کا اختیار صرف مرد کو ہے، عورت کو نہیں“ تو ان الفاظ کے ساتھ اسے فقہاء کی تصریحات بہت کم ملیں گی، اس لئے کہ یہ بات اتنی طے شدہ ہے کہ اس کے بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ بالکل یہی معاملہ خلع کے ساتھ بھی ہے۔ یہ مسئلہ کہ ”خلع کے لئے زوجین میں سے ہر ایک کی رضامندی ضروری ہے“ فقہاء کے یہاں اتنا معروف و مشہور، اور متفق علیہ اور مسلم ہے کہ وہ اسے مستقل طور پر بہت کم ذکر کرتے ہیں، البتہ خلع کی تعریف، تعارف اور اس کے ارکان و شرائط بیان کرتے ہوئے اسے اصولی طور پر ذکر کرتے ہیں یا کسی اور مسئلے کی دلیل میں بطور ایک مسئلہ

حقیقت کے۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں جو حنفی فقہ کی مسلم اثبوت کتاب ہے، صراحت کے ساتھ لکھا ہے :

﴿وشرطه شرط الطلاق﴾ (عالمگیریہ: صفحہ ۵۱۵ جلد ۱)

”خلع کی تمام شرائط وہی ہیں جو طلاق کی ہیں۔“

اور علامہ علاء الدین حنفی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وشرطه كالطلاق﴾ (ابن عابدین: صفحہ ۶۰۶ جلد ۲)

”خلع کی شرائط طلاق جیسی ہیں۔“

اور شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿والخلع جائز عند السلطان وغيره لانه عقد يعتمد

التراضي كسائر العقود وهو بمنزلة الطلاق بعوض وللزوج

ولاية ايقاع الطلاق ولها ولاية التزام العوض﴾

(السرخسی: المبسوط صفحہ ۱۷۳ جلد ۶ مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۴ھ)

”اور خلع حاکم کے پاس بھی جائز ہے اور حاکم کے بغیر بھی، اس

لئے کہ یہ ایک ایسا معاملہ (TRANSACTION) ہے جس

کی ساری بنیاد باہمی رضامندی پر ہے، اور یہ معاوضہ لے کر

طلاق دینے کے حکم میں ہے، شوہر کو طلاق دینے کا حق حاصل

ہے اور عورت کو معاوضہ اپنے اوپر لازم قرار دینے کا۔“

اس کے علاوہ فقہاء دوسرے معاملات کی طرح خلع کا رکن بھی ایجاب

(OFFER) اور قبول (ACCEPTANCE) کو قرار دیتے ہیں، مثلاً ملک

العلماء کا سانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿وَأَمَّا رُكْنُهُ فَهُوَ الْإِجَابُ وَالْقَبُولُ لِأَنَّهُ عَقْدٌ عَلَى الطَّلَاقِ

بِعَوْضٍ فَلَا تَقَعُ الْفِرْقَةُ وَلَا يَسْتَحِقُّ الْعَوْضُ بِدُونِ الْقَبُولِ ﴿

(الکاسانی: بدائع الصنائع صفحہ ۱۴۵ جلد ۳ مطبعة الجمالیة مصر ۱۳۲۸ء)

”رہا خلع کا رکن تو وہ ایجاب اور قبول ہے، اس لئے کہ یہ معاوضہ کے ساتھ طلاق کا معاملہ ہے، لہذا بغیر قبول کے علیحدگی واقع نہیں ہوگی۔“

واضح رہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں کسی عمل کا رکن وہ چیز ہوتی ہے جس کے بغیر اس عمل کا شرعی وجود (LEGAL ENTITY) ہی نہیں ہوتا۔ مثلاً سجدہ نماز کا رکن ہے، اس لئے سجدہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی، اسی طرح ایجاب و قبول خلع میں بھی رکن ہیں جس کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا۔

مذکورہ بالا اقتباسات سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ جو فقہاء اسے طلاق قرار دیتے ہیں وہ بھی اور جو حضرات اسے فسخ کہتے ہیں وہ بھی دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ خلع باہمی رضامندی کا معاملہ ہے، جس میں شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی ضروری ہے، اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لہذا خلع کے طلاق یا فسخ ہونے سے مسئلہ زیر بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

آگے جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ خلع میں شوہر کی رضامندی کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

(پی ایل ڈی (پریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱ سطر ۱)

بعض لوگ شوہر کی رضامندی کو ضروری سمجھتے ہیں اور بعض حضرات اسے ضروری قرار نہیں دیتے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ جسٹس صاحب اپنے اس دعوے کی تائید میں فقہاء کے جو اقوال پیش کرتے ہیں وہ بالکل دوسرے مسئلے سے متعلق ہیں، اور ان کا شوہر کی رضامندی سے کوئی تعلق نہیں۔

اس سلسلے میں جس صاحب نے علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ کی جو عبارت

پیش کی ہے وہ یہ ہے :

«اتفق الاثمة على ان المرأة اذا كرهت زوجها لقيح منظر
أو سوء عشرة جاز لها أن تخالعه على عوض وإن لم يكن من
ذلك شيء وتراضيا على الخلع من غير سبب جاز ولم يكره
خلا فالزهرى وعطاء وداود في قولهم ان الخلع لا يصح
في هذه الحالة لأنه عبث والعبث غير مشروع»

(الشعرانی: المیزان الکبریٰ صفحہ ۱۱۹ جلد ۲ دار احیاء الکتاب المصریۃ)
”تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کو بد
صورتی یا سوء معاشرت کی بناء پر ناپسند کرتی ہو تو اس کے لئے
جائز ہے کہ وہ شوہر سے معاوضہ پر خلع کا معاملہ کر لے اور اگر
ناپسندیدگی کی کوئی وجہ نہ ہو اور میاں بیوی خلع پر بلا وجہ راضی
ہو جائیں تب بھی جائز ہے اور مکروہ نہیں، البتہ اس میں امام
زہری رحمۃ اللہ علیہ، امام عطاء رحمۃ اللہ علیہ، اور امام داؤد
رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں
خلع صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ عبث ہے اور عبث غیر مشروع
ہے۔“

اس عبارت ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اختلاف شوہر کی
رضامندی کے مسئلے میں نہیں، بلکہ اس مسئلے میں ہے کہ فریقین کی رضامندی کے
بعد بھی خلع ہر حال میں جائز ہے یا صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ بیوی اپنے
شوہر کو ناپسند کرنے کی معقول وجہ رکھتی ہو۔ اکثر فقہاء نے پہلی رائے کو اختیار کیا
ہے، اور امام زہری رحمۃ اللہ علیہ، امام عطاء رحمۃ اللہ علیہ، اور امام داؤد ظاہری

رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری رائے کو، لیکن جہاں تک غلج میں فریقین کی رضامندی کا تعلق ہے، اس کو دونوں فریق ضروری قرار دیتے ہیں جیسے کہ جازلھا آن تخالعه علی عوض اور وتراضیا علی الخلع کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔ خدا جانے اس عبارت کے کون سے لفظ سے جسٹس صاحب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ کسی فریق کے نزدیک شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی غلج ہو سکتا ہے؟

اس کے بعد جسٹس صاحب نے عمدہ القاری کے حوالہ سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک زوجین کے درمیان مصالحت کرانے کے لئے جو حکم بھیجے جاتے ہیں ان کو تفریق کا بھی اختیار ہوتا ہے، اور اگر وہ مناسب سمجھیں تو شوہر کی اجازت کے بغیر بھی تفریق کر سکتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ”حکمین“ کو یہ اختیار دیا ہے، لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے تمام فقہاء رحمہم اللہ کا مسلک یہی ہے کہ جب تک شوہر حکمین کو اپنا وکیل مقرر نہ بنائے، اس وقت تک ان کو شوہر کی مرضی کے بغیر تفریق کا اختیار حاصل نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں حکم بھیجنے کا ذکر مندرجہ ذیل آیت میں کیا گیا ہے :

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَرْسِلُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ

وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِيهَا إِنْ يَرِئِدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾

”اور اگر تمہیں میاں بیوی کے درمیان پھوٹ پڑ جانے کا اندیشہ ہو تو تم ایک حکم مرد کی طرف سے اور ایک حکم عورت کی طرف سے بھیجو، اگر وہ دونوں اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ زوجین کے اندر موافقت پیدا فرمادے گا۔“

اس آیت کا آخری جملہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم زوجین کے درمیان تفریق اور علیحدگی کے لئے نہیں، بلکہ دونوں میں موافقت پیدا کرنے اور پھوٹ سے بچانے کے لئے بھیجے جا رہے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں اس مسئلے پر تفصیل کے ساتھ گفتگو فرمائی ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْمُرَهُمَا فَيَفْرُقَ إِنْ رَأَىٰ إِلَّا بِأَمْرِ الزَّوْجِ وَلَا يُعْطِيَانِ مَالَ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا﴾ (قال) فَإِنْ اصْطَلَحَ الزَّوْجَانِ وَلَا كَانَ عَلَى الْحَاكِمِ أَنْ يَحْكُمَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ بِمَا يُلْزِمُهُ مِنْ حَقِّ نَفْسٍ وَمَالٍ وَأَدَبٍ (قال) وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ إِنَّمَا ذَكَرَهُمَا "إِنْ يَرِيدَا" إِصْلَاحًا يَوْفُقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا "وَلَمْ يَذْكُرْ تَفْرِيقًا" (قال) وَأَخْتَارَ لِلْإِمَامِ أَنْ يَسْأَلَ الزَّوْجَيْنِ أَنْ يَتَرَاضَا بِالْحُكْمَيْنِ وَيُوكَلَاهُمَا مَعًا فَيُوكَلُهُمَا الزَّوْجُ إِنْ رَأَىٰ أَنْ يَفْرُقَا بَيْنَهُمَا فَرَقًا عَلَى مَا رَأَىٰ مِنْ أَخْذِ شَيْئٍ أَوْ غَيْرِ خُذْهُ ﴿﴾ (کتاب الام صفحہ ۱۹۷ جلد ۵)

”جب میاں بیوی کے درمیان پھوٹ کا اندیشہ ہو اور وہ حاکم کے پاس اپنا معاملہ لے جائیں تو اس پر واجب ہے کہ ایک حکم شوہر کی طرف سے اور ایک حکم بیوی کی طرف سے بھیجے، یہ حکم اہل قاعدت اور اہل عقل میں سے ہوں، تاکہ ان کے معاملے کی تحقیق کریں اور حتی المقدور مصالحت کرائیں لیکن حاکم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ حکمین کو اپنی رائے سے شوہر کے حکم کے بغیر تفریق کا حکم دے، اور نہ وہ عورت کا کوئی مال اس کی

اجازت کے بغیر شوہر کو دے سکتے ہیں۔ پس اگر زوجین میں مصالحت ہو جائے تو بہتر، ورنہ حاکم پر یہ واجب ہے کہ وہ فریقین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے جانی، مالی اور ادبی (معاشرتی) حقوق واجبہ کی ادائیگی کا فیصلہ کرے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف یہ ذکر فرمایا ہے کہ ”إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا“ (اگر وہ دونوں اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ دونوں میں موافقت پیدا فرمادے گا) اور تفریق کا کوئی ذکر نہیں فرمایا۔ ہاں البتہ حاکم کے لئے میں یہ پسند کرتا ہوں کہ وہ زوجین سے کہے کہ وہ حکمین کے ہر فیصلے پر راضی ہو جائیں اور دونوں انہیں اپنا وکیل بنا دیں، شوہر حکمین کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اگر مناسب سمجھیں تو اپنی رائے کے مطابق کچھ لے کر یا بغیر کچھ لئے تفریق کر دیں۔“

آگے لکھتے ہیں ﴿وَلَا يَجْبِرُ الزَّوْجَانِ عَلَى تَوَكُّلِهِمَا إِنْ لَمْ يُوَكَّلَا﴾

(ایضاً صفحہ ۱۹۵ جلد ۵)

”اور اگر زوجین حکمین کو وکیل نہ بنائیں تو انہیں مجبور نہ کیا جائے گا۔“

امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ بھی انہی دلائل کی روشنی میں تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَلَيْسَ لِلْحَكَمِينَ فِي الشَّقَاقِ أَنْ يَفْرَقَا إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ ذَلِكَ

إِلَيْهِمَا الزَّوْجُ﴾

(مختصر الطحاوی: صفحہ ۱۹۱ دار الکتاب العربی دکن ۱۳۷۰ء)

”اور حکمین کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شقاق کی صورت میں
تفریق کر دیں الآیہ کہ شوہر انہیں یہ اختیار دے دے۔“

جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اس مسئلہ پر علامہ ابن حزم
رحمۃ اللہ علیہ کا حوالہ دے کر کہا ہے کہ انہوں نے اس پر مبسوط بحث کی ہے لیکن
جسٹس صاحب نے اس طرف توجہ نہیں فرمائی کہ اس بحث کے بعد انہوں نے نتیجہ
کیا نکالا ہے؟ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے پر بحث کرنے کے بعد
صاف لکھا ہے کہ :

﴿لِيسَ فِي الْآيَةِ وَلَا فِي شَيْئٍ مِنَ السُّنَنِ أَنَّ لِلْحَكَمِينَ أَنْ
يَفْرُقَا وَلَا أَنْ ذَلِكَ لِلْحَاكِمِ﴾

(ابن حزم: المحلى، صفحہ ۸۷ و ۸۸ جلد ۱۰، ادارة الطباعة المنيرية ۱۳۵۲ھ)

”کسی بھی آیت یا حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حکمین کو
تفریق کا اختیار ہے“ اور نہ یہ اختیار حاکم کے لئے ثابت ہوتا
ہے۔“

حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ

جسٹس صاحب نے صحیح بخاری کی مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کیا
ہے :

﴿عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ أُمْتُ النَّبِيِّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ مَا أَعْتَبَ
عَلَيْهِ فِي خَلْقٍ وَلَا دِينَ وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ، فَقَالَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّزِدِينَ عَلَيْهِ حَقِيقَتَهُ

قالت نعم قال رسول صلى الله عليه وسلم اقبل الحديقة
وطلقها تطليقة ﴿﴾

(صحیح بخاری: صفحہ ۷۹ جلد ۱۲ ص ۱۲۸ المطابع کراچی)

”حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیوی (جلیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اخلاق اور دینداری سے ناراض نہیں ہوں، لیکن میں اسلام لانے کے بعد کفر کی باتوں سے ڈرتی ہوں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم ان پر ان کا باغ (جو انہوں نے بطور مہر دیا تھا) لوٹا دو گی؟ انہوں نے کہا ہاں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ) سے فرمایا کہ تم باغ قبول کر لو اور انہیں ایک طلاق دے دو۔“

لیکن اس حدیث سے استدلال اس لئے درست نہیں کہ مذکورہ واقعہ شوہر کی رضامندی سے ہوا تھا، اور انہوں نے خلع کے اس معاملے کو قبول کر لیا تھا، چنانچہ سنن نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿فارسل الی ثابت فقال له خذ الذی لها علیک وخلّ
سیلها قال نعم﴾

(الدر المنثور للسيوطی: صفحہ ۲۸۲ جلد ۱ بحوالہ نسائی)

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس پیغام بھیجا کہ جو مال ان کا تم پر واجب تھا وہ

لے لو اور ان کو چھوڑ دو، حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا، ہاں!۔“

اور ظاہر ہے کہ اگر شوہر خلع کو قبول کر لے تو کوئی مسئلہ ہی نہیں رہتا۔ گفتگو تو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر خلع پر راضی نہیں ہے۔ یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خلع کا حکم دیا تھا تو یہ حکم باتفاق علماء بطور مشورہ تھا، قاضی کی حیثیت میں جبراً نہیں تھا، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں :

﴿هو أمر إرشاد وصلاح لا إيجاب﴾

(الحافظ ابن حجر: فتح الباری: صفحہ ۳۲۹ جلد ۹ المطبعة السیہیة ۱۳۴۸ھ)

”یہ ہدایت اور اصلاح کا حکم تھا، ایجابی حکم نہ تھا۔“

علامہ بدر الدین یعنی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے یہی لکھا ہے۔

اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر کو طلاق کا حکم دینا خود اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قاضی یا حاکم از خود تفریق نہیں کر سکتا، بلکہ یہ کام صرف شوہر کر سکتا ہے۔ چنانچہ امام ابو بکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

﴿لو كان الخلع الى السلطان شاء الزوجان أو أياهما إذا علم

أنهما لا يقيمان حدود الله لم يستلهما النبي صلى الله عليه

وسلم عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان

يخلعها منه ويرد عليه حديثه وإن أيا أو واحد منهما لما

كانت فرقة المتلاعنين إلى الحاكم لم يقل للملاعن خلّ سبيلها

(الخصائص: احکام القرآن صفحہ ۶۸ جلد ۱ المطبعة البهية ۱۳۴۷ھ)

”اگر یہ اختیار سلطان کو ہوتا کہ وہ جب دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کریں گے تو خلع کر دے، خواہ یہ زوجین کی خواہش ہو یا نہ ہو، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں سے اس کا سوال نہ فرماتے، اور نہ شوہر سے یہ کہتے کہ تم ان سے خلع کر لو، بلکہ خود خلع کر کے عورت کو چھڑا دیتے، اور شوہر پر اس کا باغ لوٹا دیتے، خواہ وہ دونوں انکار کرتے یا ان میں سے کوئی ایک انکار کرتا۔ جیسے کہ لعان میں زوجین کی تفریق کا اختیار حاکم کو ہوتا ہے تو وہ ملاعن (شوہر) سے یہ نہیں کہتا کہ اپنی بیوی کو چھوڑ دو، بلکہ خود تفریق کر دیتا ہے۔“

امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی یہ دلیل نہایت وزنی ہے، یہی وجہ ہے کہ آج تک کسی فقیہ نے اس حدیث سے استدلال کر کے یہ نہیں کہا کہ حاکم شوہر کو خلع پر مجبور کر سکتا ہے۔

سعیدہ خانم بنام محمد سمیع کے مقدّمے میں فاضل حج صاحبان نے بھی حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے کا یہی جواب دیا تھا کہ وہاں خلع شوہر کی مرضی سے ہوا تھا۔

(سعیدہ خانم بنام محمد سمیع۔ بی ایل ڈی ۱۹۵۲ء لاہور)

جسٹس ایس اے رحمان صاحب سعیدہ خانم کے مقدّمے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”سعیدہ خانم کے مقدّمے میں اس آیت پر غور نہیں کیا گیا جو حق خلع کے بارے میں ہے، اگرچہ حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ

عنہا کی حدیث پر گفتگو کی گئی ہے۔“

سعیدہ خانم کے مقدمے میں جو حضرت جیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے کو شوہر کی مرضی کا واقعہ قرار دیا گیا ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں :

”میری ناقص رائے میں یہ بات قرآن کے الفاظ اور روح کے ساتھ جو بیوی اور شوہر کو ایک دوسرے کے حقوق کے معاملے میں ایک ہی مقام دیتی ہے، زیادہ ہم آہنگ ہوگی کہ ان واقعات کی تشریح اس طرح کی جائے کہ اولوالا مر بشمول قاضی خلع کے ذریعہ خود بھی تفریق کا حکم دے سکے، اگرچہ شوہر اس سے متفق نہ ہو۔“

(بی ایل ڈی (پریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۲۰ و ۱۲۱)

ظاہر ہے کہ جسٹس صاحب کے یہ الفاظ محض اپنے دعوے کے اعادہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اور ان سے کسی طرح بھی اس بات کا جواب نہیں ہوتا کہ حضرت جیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ باہمی رضامندی کا واقعہ تھا۔ رہی یہ بات کہ قرآن کریم کے ”الفاظ“ اور ”روح“ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ قاضی شوہر کی مرضی کے خلاف خلع کے ذریعہ تفریق کر سکتا ہے، سو آیت خلع پر بحث کرتے ہوئے ہم مقفل بحث کر چکے ہیں، جس سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ پوری امت اور اس کے ائمہ تفسیر نے قرآن کریم کے ان الفاظ کا مفہوم یہی قرار دیا ہے کہ خلع صرف فریقین کی باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے، اس کے سوا اس کا کوئی راستہ نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک ارشاد

جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اپنے فیصلے میں حضرت عمر رضی

اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک ارشاد سے بھی استدلال فرمایا ہے، 'سُننِ بیہقی میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا :

﴿اِذَا ارَادَتِ التَّنَاسُءُ الْخَلْعَ فَلَا تَكْفُرُوهُنَّ﴾

(الدار المنثور للسيوطی، صفحہ ۲۸۳ جلد ۱)

”اگر عورتیں خلع کرنا چاہیں تو ان سے انکار نہ کرو۔“

لیکن حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ ارشاد خود اس بات کی دلیل ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی مرضی کے خلاف خلع نہیں کر سکتا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس ارشاد میں شوہروں کو خطاب فرمایا ہے، اس لئے کہ حاکم اور قاضی تو وہ خود تھے، اگر حاکم اور قاضی کو از خود خلع کرنے کا اختیار ہوتا تو ان کو شوہروں سے یہ کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو تم انکار نہ کرو۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد سے اس بات پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی مرضی کے خلاف خود خلع کر سکتا ہے۔ ہاں! یہ ارشاد شوہروں کے لئے ایک ہدایت نامہ ضرور ہے کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو انہیں خواہ مخواہ باندھے رکھنے کے بجائے خلع کو قبول کر لینا چاہئے۔

یہاں تک ہم نے ان دلائل پر تبصرہ کیا ہے جو جناب جسٹس ایس اے رحمن صاحب نے اپنے فیصلے میں پیش کئے ہیں۔ اس فیصلے پر جسٹس ایس اے محمود صاحب نے بھی ایک نوٹ لکھا ہے، اس نوٹ میں بیشتر دلائل تو بنیادی طور پر وہی ہیں جو جناب جسٹس ایس اے رحمن صاحب نے پیش کئے ہیں، اور ان کا جواب پیچھے تفصیل کے ساتھ آچکا ہے البتہ اس میں دو باتیں نئی ہیں جن کا جواب پیچھے نہیں آیا :

① علامہ ابن رشدؒ نے ہدایۃ المجتہد میں خلع کا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

﴿والفقه أن الفداء إنما جعل للمرأة في مقابلة ما يبد الرجل من الطلاق فإنه لما جعل الطلاق بيد الرجل إذا فرك المرأة جعل الخلع بيد المرأة إذا فركت الرجل﴾

”اور خلع میں رازیہ ہے کہ فدیہ (خلع) عورت کو مرد کے حق طلاق کے مقابلے میں دیا گیا ہے، اس لئے کہ جب مرد عورت کو ناپسند کرے تو اسے طلاق کا اختیار دیدیا گیا ہے، اور جب عورت مرد کو ناپسند کرے تو اس کو خلع کا اختیار دیدیا گیا ہے۔“

اس سے جٹس صاحب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جس طرح طلاق میں عورت کی رضامندی ضروری نہیں، اسی طرح خلع میں مرد کی رضامندی ضروری نہیں، لیکن علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی یہ تشریح بوجہ ذیل صحیح نہیں: (الف) اسی عبارت سے چند سطر پہلے علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ :

﴿وأما ما يرجع الى الحال التي يجوز فيها الخلع من التي لا يجوز فإن الجمهور على أن الخلع جائز مع التراضي إذا لم يكن سبب رضا هما بما تعطيه إضراره بها﴾

(ابن رشد: بداية المجتهد صفحة ۶۸ جلد ۲ مصطفی البابی ۱۳۷۹ھ)

”رہی یہ بات کہ خلع کون سی حالت میں جائز ہوتا ہے اور کون سی حالت میں ناجائز، سو جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع باہمی رضامندی کی حالت میں جائز ہے، بشرطیکہ عورت کے مال کی ادائیگی پر راضی ہونے کا سبب مرد کی طرف سے اسے تنگ کرنا نہ ہو۔“

اس عبارت سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ خلع جائز ہی اس وقت ہوتا ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں اس پر رضامند ہوں، البتہ چونکہ اس طرح عورت کو فی الجملہ علیحدگی کا ایک راستہ مل جاتا ہے، اس لئے علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ایک نکتے کے طور پر اس طرح بیان کر دیا ہے کہ عورت کا یہ اختیار مرد کے حق طلاق کے مقابلے میں ہے۔

(ب) ورنہ اگر علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہوتا کہ خلع کا حق ٹھیک مرد کے حق طلاق کی طرح ہے تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ ان کے نزدیک اس کے لئے عورت کو مال ادا کرنے کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ جس طرح مرد کچھ پیسے دیئے بغیر طلاق دینے کا حق رکھتا ہے، اسی طرح عورت بھی پیسے ادا کئے بغیر علیحدگی حاصل کرنے کی مجاز ہوتی، حالانکہ یہ وہ بات ہے جسے خود جسٹس صاحبان بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

(ج) اسی طرح اگر اس عبارت کا وہی مطلب ہوتا جو ان حضرات نے سمجھا ہے تو عورت کو خلع کے لئے عدالت کی طرف رجوع کرنے کی بھی ضرورت نہ ہونی چاہئے۔ بلکہ جس طرح شوہر عدالت میں جائے بغیر بیوی کو طلاق دے سکتا ہے، اسی طرح عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہئے تھا، حالانکہ معزز جسٹس صاحبان اس بات کو بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد طلاق اور خلع کو ہر اعتبار سے ایک ہی سطح پر لا کھڑا کرنا نہیں ہے، بلکہ وہ ایک نکتے کے طور پر یہ بات کہنا چاہتے ہیں کہ عورت کو بھی خلع کے ذریعہ علیحدگی کا ایک راستہ دے دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو مہر یا کچھ اور مال کی ترغیب دلا کر علیحدگی حاصل کر سکتی ہے، اس کے لئے ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں جیسا کہ خود الفاظ قرآن لاٰجئناح میں اس کی واضح شہادت ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ خلع میں شوہر کی

رضامندی کی بالکل ضرورت ہی نہیں ہے۔

(د) یہاں ایک اصولی بات کی طرف مختصر اشارہ کر دینا بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ تمام فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا طریقہ عموماً یہ ہے کہ وہ صرف احکام اور ان کی علیین بیان کرتے ہیں، حکمتوں اور مصلحتوں کا ذکر نہیں کرتے، اور اگر کہیں اتفاقاً ان کا ذکر آئے تو الفقہ فیہ یا الترتیبہ کے الفاظ سے اس کو ممتاز کر دیتے ہیں، ایسی صورت میں مسئلہ اصول یہ ہے کہ فقہاء کا قانونی منشاء معلوم کرنے کے لئے ان کے بیان کردہ اسباب و علل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور جو بات وہ حکمت و مصلحت کے طور پر بیان کرتے ہیں اُسے کسی قانونی حکم کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، اس لئے کہ احکام فقہیہ کا مدار علتوں پر ہوتا ہے، حکمتوں پر نہیں۔ اور اس مقام پر ابن رشدؒ نے یہ نکتہ الفقہ فیہ کے عنوان سے ہی بیان فرمایا ہے۔

(۲) ہمیں سب سے زیادہ حیرت جناب جسٹس ایس اے محمود صاحب کے اس ارشاد پر ہے کہ :

"Ibne Hazam in "Al-Mohalla" supports the Qazi's right to effect separation by Khula after efforts at reconciliation have failed"
(PLD (SC) 1967 p.137)

"ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے الْمُحَلِّی میں قاضی کے اس حق کی حمایت کی ہے کہ جب میاں بیوی کے درمیان اتفاق پیدا کرنے کی کوششیں ناکام ہو جائیں تو وہ غل کے ذریعہ تفریق کر سکتا ہے۔"

حالانکہ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے جس سختی کے ساتھ قاضی اور حکمین کے اس حق کی تردید کی ہے، اسے ہر شخص الْمُحَلِّی میں دیکھ سکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

﴿ولیس لهذا أن يفرق بين الزوجين لا بجمع ولا بغيره﴾

”حکمن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ میاں بیوی کے درمیان
خلع کے ذریعہ یا بغیر خلع کے تفریق (علحدگی) کر دیں۔“

اور اس مسئلہ پر مفصل بحث کر کے آخر میں لکھتے ہیں :

﴿لَيْسَ فِي الْآيَةِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنَ الشُّنَنِ أَنْ لِلْحَكَمِينَ أَنْ
يَفْرُقَا وَلَا أَنْ ذَلِكَ لِلْحَاكِمِ﴾

(ابن حزم: المحلى، صفحہ ۸۷ و ۸۸ جلد ۱۰، ادارة الطباعة المنيرة ۱۳۵۲ء)

یعنی ”کسی آیت یا کسی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ
حکمن کو میاں بیوی کے درمیان علحدگی کرنے کا اختیار ہے
اور نہ یہ اختیار حاکم (قاضی) کے لئے ثابت ہوتا ہے۔“

مُثَبَّت دلائل

اب تک ہم نے ان دلائل کا فقہی جائزہ لیا ہے جو سپریم کورٹ کے مذکورہ
فیصلے میں پیش کئے گئے ہیں۔ اب ہم مختصراً وہ دلائل مثبت طور پر پیش کرتے ہیں جن
سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع باہمی رضامندی کا معاملہ ہے، اور حاکم کسی فریق کے علی
الرغم اسے نافذ نہیں کر سکتا۔

① خلع کی آیت پر ہم پیچھے تفصیل کے ساتھ گفتگو کر چکے ہیں، اس بحث کی روشنی
میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس آیت کے تین جملے خلع کے لئے فریقین کی
رضامندی کو ضروری قرار دیتے ہیں :

(الف) إِلَّا أَنْ يَتَّخِذَا أَنْ لَا يَنْفَعَا حُدُودَ اللَّهِ

(ب) فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

(ج) فِيمَا اقْتَدَتْ بِهِ

﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾

”اور اگر تم ان بیویوں کو طلاق دو قبل اس کے کہ ان کو ہاتھ لگاؤ، اور ان کے لئے کچھ ہر بھی مقرر کر چکے تھے تو جتنا ہر مقرر کیا ہو اس کا نصف ہے، مگر یہ کہ وہ عورتیں معاف کر دیں یا یہ کہ وہ شخص رعایت کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا تعلق ہے۔“

(ترجمہ ماخوذ از حکیم الامت مولانا تھانوی: بیان القرآن، صفحہ ۱۳۱ جلد ۱، شیخ غلام علی)

اس آیت میں الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا تعلق ہے) سے مراد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق شوہر ہے، جس کے بارے میں آیت نے یہ واضح کر دیا ہے کہ نکاح کا رشتہ تھا اسی کے ہاتھ میں ہے، لہذا اس رشتے کو اس کے سوا کوئی ختم نہیں کر سکتا۔
جناب جسٹس ایس اے رحمن اور جناب جسٹس ایس اے محمود صاحب نے اس دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض مفسرین نے یہاں الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ سے مراد شوہر کے بجائے عورت کے ولی کو قرار دیا ہے۔

لیکن یہ جواب مندرجہ ذیل وجوہ سے درست نہیں :

① یہ تفسیر کا ایک مسئلہ اصول ہے کہ کسی آیت کا جو مفہوم خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمادیا ہو وہی مفہوم سب سے زیادہ مستند، قوی اور واجب

القبول ہوتا ہے، اور اس معاملے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد موجود ہے جسے مختلف محدثین نے روایت کیا ہے، اور سند کے لحاظ سے اس کا مرتبہ ”حسن“ سے کسی طرح کم نہیں۔ وہ ارشاد یہ ہے :

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول

الله صلى الله عليه وسلم ولي عقد النكاح الزوج

(الدارقطني: بحواله تفسير القرطبي: صفحہ ۲۰۶ جلد ۳ دارالکتب
المصرية ۱۹۳۶ء)

”حضرت عمرو بن شعيب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ولی عقد النکاح (سے مراد شوہر ہے۔“

اور اسی معنی کی ایک حدیث مرفوع ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ، ابن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ، طبرانی رحمۃ اللہ علیہ اور بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے سند حسن کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے بھی بیان کی ہے۔ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الَّذِي يَدُّهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ کی تفسیر ”شوہر“ سے فرمائی ہے۔ (الآلوسی: روح المعانی، صفحہ ۱۵۴ جلد ۱۲ دارالنبیۃ المنیریۃ)

اسی وجہ سے صحابہ کرامؓ کی اکثریت سے اس آیت کی یہی تفسیر منقول ہے جن میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی داخل ہیں۔

② امام المفسرین حافظ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں اس موضوع پر نہایت مفصل بحث کی ہے اور ناقابل انکار دلائل سے اسی تفسیر کو صحیح قرار دیا ہے۔ ان دلائل کو تفصیل کے ساتھ وہاں دیکھا جاسکتا ہے۔ یہاں بغرض

اختصار حوالہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

(دیکھئے تفسیر ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ صفحہ ۳۱۸ جلد ۱۲ المطبعة الميمنية مصر)

③ جسٹس صاحبان نے اس آیت کے جس مفہوم کو ترجیح دی ہے، اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عورت کا ولی عورت کی اجازت کے بغیر اس کا حق ہر معاف کر سکتا ہے۔ قاضی ابوالسعود رحمۃ اللہ علیہ مشہور مفسر قرآن ہیں، انہوں نے قرآن کریم کے اگلے جملے سے استدلال کر کے اس مفہوم کے خلاف بڑی مضبوط بات کہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسی آیت کے فوراً بعد ارشاد ہے :

﴿وَأَنْ تَعْمُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾

”اور اگر تم رعایت کرو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔“

حالانکہ ولی کا عورت کے حق ہر کو معاف کر دینا کسی بھی اعتبار سے تقویٰ نہیں کہلا سکتا، یہ بات اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جبکہ اس کا مخاطب شوہر کو قرار دے کر یہ کہا جائے کہ وہ رعایت کر کے پورا مہر ادا کر دے تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے :

﴿إِنْ أُولَ (ای کون المراد هو الزوج) أَنْسَبَ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ

وَأَنْ تَعْمُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ فَإِنْ اسْقَاطَ حَقَّ الصَّغِيرَةِ لَيْسَ فِي

شَيْئٍ مِنَ التَّقْوَىٰ﴾

(القاضی ابوالسعود: تفسیر ارشاد العقل السليم صفحہ ۱۷۹ جلد ۱ المطبعة

المصرية ۱۳۴۷ھ)

فقہاء کی عبارتیں

آخر میں ہم فقہاء مجتہدین کی وہ عبارتیں پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور ظاہری مسلک میں سے ہر ایک اس بات پر

متفق ہے کہ 'خلع' صرف میاں بیوی کی باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے، اور ان میں سے کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔

حنفی مسلک :

حنفی مسلک کی بہت سی کتابوں کے حوالے ہم پیچھے پیش کر چکے ہیں، یہاں صرف شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں جو تمام فقہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہ کے مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے :

﴿والخلع جائز عند السلطان وغيره لانه عقد يعتمد

التراضی﴾

(السرخسی: المبسوط صفحہ ۱۷۳ جلد ۶ مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۴ھ)

”اور 'خلع' سلطان (حاکم) کے پاس بھی جائز ہے، اور اس کے علاوہ بھی۔ اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کی ساری بنیاد باہمی رضامندی پر ہے۔“

اس کے علاوہ امام ابو بکر حصّاص رحمۃ اللہ علیہ کی صریح عبارت اس مفہوم پر پیچھے دوبار پیش کی جا چکی ہے نیز فتاویٰ عالمگیریہ اور ابن عابدین شامیؒ کی عبارتیں بھی گزر چکی ہیں۔

شافعی مسلک :

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿لأن الخلع طلاق فلا يكون لأحد أن يطلق عن أحد أب

ولا سيد ولا ولي ولا سلطان﴾

(الامام الشافعی: کتاب الام صفحہ ۲۰۰ جلد ۵ مکتبة الکليات

الازهریہ ۱۳۸۱ھ)

”اس لئے کہ خلع طلاق کے حکم میں ہے، لہذا کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ کسی دوسرے کی طرف سے طلاق دے، نہ باپ کو یہ حق ہے، نہ آقا کو، نہ سرپرست کو اور نہ حاکم کو۔“

اور علامہ ابوالحسن شیرازی شافعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿لأن رفع عقد بالتراضي جعل لدفع الضرر فجاز من غير ضرر كالأقالة في البيع﴾

(الشیرازی: المہذب صفحہ ۷۱ جلد ۲ عیسیٰ الباب ۱۳۷۶)

”اس لئے کہ یہ (خلع) باہمی رضامندی سے عقد نکاح کو ختم کرنے کا نام ہے جو ضرر دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، لہذا جہاں کسی فریق کو ضرر نہ ہو وہاں (بدرجہ اولیٰ) جائز ہے، جیسے کہ بیع میں اقالہ (واپسی)۔“

مالکی مسلک :

① علامہ ابوالولید باجی مالکی رحمۃ اللہ علیہ موطاء امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی شرح میں لکھتے ہیں :

﴿وتجبر على الرجوع إليه إن لم يرد فراقها بخلع أو غيره﴾

(ابوالولید الباجی: المتقى صفحہ ۶۱ جلد ۷ مطبعة السعادة)

”عورت کو شوہر کے پاس جانے پر مجبور کیا جائے گا اگر شوہر خلع وغیرہ کے ذریعہ علیحدگی نہ چاہتا ہو۔“

② اور علامہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وأما ما يرجع الى الحال التي يجوز فيها الخلع من التي لا يجوز فإن الجمهور على أن الخلع جائز مع التراضي إذا لم

یکن سبب رضا ہما بما تعطیہ إضرارہ بها ﴿

(ابن رشد: بداية المجتهد صفحه ۶۸ جلد ۲ مصطفی الباب ۱۳۷۹)

”ہی یہ بات کہ خلع کون سی حالت میں جائز ہوتا ہے اور کونسی حالت میں ناجائز، تو جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ خلع باہمی رضامندی کے ساتھ جائز ہے، بشرطیکہ عورت کے مال کی ادائیگی پر راضی ہونے کا سبب مرد کی طرف سے اسے تنگ کرنا نہ ہو۔“

حنبلی مسلک :

فقہ حنبلی کے مستند ترین شارح علامہ موفق الدین بن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ولأنه معاوضة فلم يقتصر إلى السلطان كالبيع والنكاح ولا نه قطع عقد بالتراضي أشبه الإقالة﴾

(ابن قدامہ: المغنی صفحه ۵۲ جلد ۷ دار المنار ۱۳۶۷ھ)

”اور اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ ہے، لہذا اس کے لئے حاکم کی ضرورت نہیں، جیسا کہ بیع اور نکاح۔ نیز اس لئے کہ خلع بھی رضامندی سے عقد کو ختم کرنے کا نام ہے، لہذا یہ اقالہ (بیع) کے مشابہ ہے۔“

اور علامہ ابن قیم جوزیہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وفی تسمیة صلی اللہ علیہ وسلم الخلع فدية دلیل علی

أن فیہ معنی المعاوضة ولہذا اعتبر فیہ رضا الزوجین﴾

(ابن قیم: زاد المعاد صفحه ۲۳۸ جلد ۲ مینیة مصر ۱۳۲۴ھ)

”اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خلع کا نام فدیہ رکھا،

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں عقدِ معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں، اسی لئے اس میں زوجین کی رضامندی کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

ظاہری مسلک :

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿الخلع وهو لاقتداء إذا كرهت المرأة زوجها فخافت أن لا توفي حقه أو خافت أن يبغضها فلا يوفيهما حقها فلها أن تفتدي منه ويطلقها إن رضى هوو إلا لم يجبر هوو لا أجبرت هي، إنما يجوز بتراضيهما ولا يحل الاقتداء إلا باحد الوجهين المذكورين او اجتماعهما فان وقع بغيرهما فهو باطل ويرد عليها ما أخذ منها وهي امرأته كما كانت ويبطل طلاقه ويمنع من ظلمها فقط﴾

(ابن حزم: المحلى صفحه ۲۳۵ جلد ۱۰ ادارة الطباعة المنيرية ۱۳۵۳ھ)

”خلع اور وہ فدیہ دے کر جان چھڑانے کا نام ہے، جب عورت اپنے شوہر کو ناپسند کرے اور اُسے ڈر ہو کہ وہ شوہر کا حق پورا ادا نہیں کر سکے گی، یا اُسے خوف ہو کہ شوہر اس سے نفرت کرے گا اور اس کے پورے حقوق ادا نہیں کرے گا تو اسے یہ اختیار ہے کہ وہ شوہر کو کچھ فدیہ دے اور اگر شوہر راضی ہو تو وہ اسے طلاق دے دے، اور اگر شوہر راضی نہ ہو تو نہ شوہر کو مجبور کیا جاسکتا ہے نہ عورت کو، خلع تو صرف باہمی رضامندی سے جائز ہوتا ہے۔ اور جب تک کہ کورہ دو صورتوں

میں سے کوئی ایک یا دونوں نہ پائی جائیں خلح حلال نہیں ہوتا۔
لہذا اگر ان کے سوا کسی طرح خلح کر لیا گیا تو وہ باطل ہے اور
شوہر نے جو کچھ مال لیا ہے وہ لوٹائے گا، اور عورت بدستور
اس کی بیوی رہے گی اور اس کی طلاق باطل ہوگی اور شوہر کو
صرف عورت پر ظلم کرنے سے منع کیا جائے گا۔

اور ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

﴿لَيْسَ فِي الْآيَةِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنَ السَّنَنِ أَنَّ الْحَكَمِينَ أَنْ
يُفَرِّقُوا لِأَنَّ ذَلِكَ لِلْحَاكِمِ﴾ (ایضاً صفحہ ۸۸ جلد ۱۰)

”کسی بھی آیت یا کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہے کہ
حکَمین (ARBITRATORS) کو میاں بیوی کے درمیان
علحدگی کرنے کا اختیار ہے، اور نہ یہ اختیار حاکم کے لئے ثابت
ہوتا ہے۔“

’خلح کا فقہی مفہوم

حقیقت یہ ہے کہ خلح کے فقہی مفہوم ہی میں یہ بات داخل ہے کہ وہ شوہر
اور بیوی دونوں کی رضامندی سے انجام پائے، اس کے سوا اس کی کوئی اور شکل
نہیں۔ علامہ ابوالفتح مرطزی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”المغرب“ جو فقہی اصطلاحات
کا مفہوم بیان کرنے کے لئے لکھی ہے، اس میں تحریر فرماتے ہیں :

﴿وخالعت المرأة زوجها واختلعت منه اذا اقتدت منه

بمالها فإذا أجبها إلى ذلك فطلقها قبل خلعتها﴾

(المرطزی: المغرب فی ترتیب المغرب صفحہ ۱۶۵ جلد ۱ دکن ۱۳۲۸ء)

خالعت المرأة اور اختلعت المرأة کے الفاظ

اس وقت استعمال کئے جاتے ہیں جب عورت اپنی آزادی کے لئے کوئی فدیہ پیش کرے۔ پس اگر شوہر اس کی پیشکش کو قبول کر لے اور طلاق دے دے تو کہا جاتا ہے کہ خلعہا (یعنی مرد نے عورت کو خلع کر دیا)۔“

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جناب جسٹس ایس اے رحمن صاحب نے اپنی بحث کے شروع میں تقلید کے مسئلے پر جو گفتگو فرمائی ہے، وہ بھی زیر بحث مسئلہ میں بالکل غیر متعلق (IRRELEVANT) ہے، اس لئے کہ یہاں مسئلہ تقلید کا نہیں، تمام فقہاء کے اتفاق کا ہے۔ تقلید کا ذکر اس مقام پر تو موزوں ہوتا ہے جہاں کوئی مسئلہ کسی ایک مجتہد کے قول پر مبنی ہو، لیکن آپ نے ملاحظہ فرما لیا کہ یہ مسئلہ حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، یہاں تک کہ ظاہری فقہاء تک کے یہاں مسلم اور متفق علیہ ہے، محض کسی ایک مجتہد کی ذاتی رائے نہیں ہے، لہذا جناب جسٹس صاحب نے تقلید کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، اس پر تبصرہ کرنا ہم یہاں ضروری نہیں سمجھتے۔

آخر میں ایک اور مغالطے کا جواب دے دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جناب جسٹس ایس اے محمود صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ فقہان کی جتنی عبارتوں میں باہمی رضامندی کے ساتھ خلع کا ذکر کیا گیا ہے، وہ خلع کی صرف ایک قسم ہے، جس میں معاملہ حاکم تک نہیں پہنچایا جاتا، لیکن خلع کی ایک دوسری قسم بھی ہے جس میں حاکم ہی خلع کرتا ہے، اور حاکم ہی کے حکم سے (نہ کہ شوہر کے تلفظ طلاق سے) علیحدگی عمل میں آتی ہے اور اس میں شوہر کی رضامندی ضروری نہیں۔

(پی ایل ڈی (سپریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۳۰)

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر واقعی فقہاء کے نزدیک خلع کی یہ دو قسمیں ہیں تو فقہاء نے ان دونوں قسموں کو الگ الگ کر کے کیوں بیان نہیں کیا؟ کیا وجہ ہے کہ وہ خلع کی تعریف ایسی کرتے ہیں جو صرف پہلی قسم کو شامل ہو؟ پھر

اپنی کتابوں میں تمام احکام، شرائط، ارکان اور تفصیلات بھی ”پہلی قسم“ ہی کی بیان کرتے ہیں، اور خلع کے ابواب میں کسی ایک لفظ کے ذریعہ بھی دوسری قسم کا کوئی اشارہ تک نہیں دیتے؟ جس خلع کے لئے انہوں نے باہمی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے، اگر وہ خلع کی صرف ایک قسم ہے تو آخر وہ دوسری قسم کہاں ہے؟ اس کے احکام کا بیان کس جگہ کیا گیا ہے؟ پہلی قسم کے لئے تو پورا باب موجود ہے، مگر کیا دوسری قسم ایک فقرے کی وضاحت کی بھی مستحق نہیں تھی؟

اگر اس طرز استدلال کو درست مان لیا جائے تو کیا کل یہ نہیں کہا جاسکتا کہ طلاق کے جتنے احکام فقہاء نے بیان کئے ہیں، وہ صرف طلاق کی ایک قسم کے احکام ہیں جس کا اختیار مرد کو ہوتا ہے، اور طلاق کی ایک اور قسم بھی ہے جس کا اختیار عورت کو دیا گیا ہے۔ اور جس جگہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ طلاق کا اختیار صرف مرد کو ہے، اس سے مراد صرف پہلی قسم ہے، اور دوسری قسم میں یہ اختیار عورت کو حاصل ہے۔

اگر یہ بات درست نہیں، اور کون ہے جو اسے درست کہہ سکے۔ تو پھر یہی بات خلع کے بارے میں کیونکر درست ہو سکتی ہے؟

قاضی کی تفریق بین الزوجین

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بعض مخصوص حالات میں قاضی شرعی کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ بلا مرضی شوہر بھی زوجین میں تفریق کر دے جو بحکم طلاق ہے۔ اور یہ طلاق شوہر کی اجازت کے بغیر حاکم کی طرف سے ہوتی ہے جیسے مفقود الخبر شوہر، مجنوں، نامرد وغیرہ شوہر کے معاملات تمام کتب فقہ میں مفصل موجود ہیں۔ اس لئے تفریق قاضی کے مسئلہ کی وضاحت کر دینا مناسب ہے۔

صورتِ حال یہ ہے کہ عورت کے جو حقوق مرد پر واجب ہیں، وہ دو قسم کے ہیں، ایک وہ حقوق جو قانونی حیثیت رکھتے ہیں اور جو نکاح کے قانونی مقاصد حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں، مثلاً نان و نفقہ اور وظائفِ زوجیت وغیرہ۔ یہ وہ حقوق ہیں جنہیں بزورِ عدالت شوہر سے وصول کیا جاسکتا ہے اور اگر شوہر ان کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس پر قانوناً واجب ہو جاتا ہے کہ عورت کو طلاق دے، ایسی صورت میں اگر وہ طلاق دینے سے انکار کرے یا طلاق دینے کے قابل نہ ہو تو مجبوراً قاضی کو اس کا قائم مقام قرار دے کر تفریق کا اختیار دیا جاتا ہے۔ مجنوں، متعنت (نان و نفقہ نہ دینے والا)، عین (نامرد)، مفقود الخیر، اور غائب غیر مفقود میں یہی صورت ہوتی ہے۔

اس کے برخلاف نکاح کے بعض حقوق ایسے ہیں جن کی ادائیگی شوہر پر دینا ضروری ہے لیکن وہ قانونی حیثیت نہیں رکھتے، اور نہ انہیں بزورِ عدالت وصول کیا جاسکتا ہے، مثلاً بیوی کے ساتھ حسن سلوک اور خوش اخلاقی کا معاملہ، ظاہر ہے کہ یہ حقوق بزورِ قانون نافذ نہیں کئے جاسکتے، جب تک شوہر کے دل میں خدا کا خوف اور آخرت کی فکر نہ ہو دنیا کی کوئی عدالت ان کا انتظام نہیں کر سکتی، اور جب اس قسم کے حقوق کا تعلق عدالت سے نہیں ہے تو اسے یہ اختیار بھی حاصل نہیں ہے کہ حق تلفی کی صورت میں وہ نکاح فسخ کر دے۔

چنانچہ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف پانچ عیوب کی بناء پر قاضی کو تفریق کا اختیار ملتا ہے۔

○ ایک اس وقت جب کہ شوہر بالکل ہو گیا ہو،

○ دوسرے جب وہ نان و نفقہ ادا نہ کرتا ہو،

○ تیسرے جب وہ نامرد ہو،

○ چوتھے جب وہ بالکل لاپتہ ہو گیا ہو

○ پانچویں جب غائب غیر مفقود کی صورت ہو

ان صورتوں کے سوا قاضی کو کہیں بھی تفریق کا اختیار نہیں ہے، اور محض عورت کی طرف سے ناپسندیدگی کسی بھی فقہ میں فسخ نکاح کی وجہ جواز نہیں بنتی۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم


ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ مبین

مبین اسلامک پبلشرز

عرض ناشر

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی نے ”عقود المستقبلیات فی السلع“ کے موضوع پر اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کے لئے ایک تفصیلی مقالہ عربی میں تحریر فرمایا تھا۔ برادر مکرم مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا اردو ترجمہ فرمایا دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

میں اسلامک پبلشرز

مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

الحمد لله رب العلمين، والصلاة والسلام على رسول
الكريم، وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم
باحسان الى يوم الدين -

اما بعد !

آجکل بازار میں تجارت کی ایک خاص قسم رائج ہے، جس کو عربی میں
”مستقبلیات“ (FUTURES) کہا جاتا ہے۔ جس میں کچھ مخصوص اشیاء کو
مستقبل کی کسی معین تاریخ پر فروخت کر دیا جاتا ہے۔ آجکل عالمی منڈیوں میں اور
خاص کر مغربی ممالک میں تجارت کی جتنی صورتیں رائج ہیں، ان میں اس صورت کا
رواج بہت زیادہ ہو چکا ہے اور اس تجارت کے لئے اب تو مستقبل مارکیٹیں قائم ہو
چکی ہیں جن میں صرف ایک دن کے اندر کئی ملین کی تجارت ہو جاتی ہے اور یہ کہا
جاتا ہے کہ سب سے پہلے ۱۸۳۸ء میں تجارت کی اس خاص صورت کو منظم کرنے کے

لئے شیکاگو میں ایک تجارت گاہ اور منڈی قائم کی گئی، جس کا نام (CHICAGO BOARD OF TRADE) ہے۔ البتہ جاپان والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے تجارت کی اس خاص صورت کو ۱۸۳۸ء سے بھی ایک صدی پہلے رائج کر دیا تھا۔

(دیکھئے : GERALD GOLD: MODERN COMMODITY FUTURES TRADING, SEVENTH ED. 1975 P.15)

جہاں تک اس معاملے کی حقیقت کا تعلق ہے تو ”انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا“ میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے :

"Commercial contracts calling for the purchase or sale of specific quantities of commodities at specified future dates."

”یعنی یہ وہ عقد تجارت ہے جس کا مقصد کسی چیز کی معین مقدار کو مستقبل کی کسی معین تاریخ میں بیچنا یا خریدنا ہوتا ہے“

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اس معاملے میں جس چیز کی بیع ہوتی ہے، اس کی سپردگی اور قبضہ مستقبل کی کسی معین تاریخ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس تعریف پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”غائب سودے“ (FORWARD SALES) کی تعریف بھی انہیں الفاظ سے کی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں بھی بیع کو مستقبل کی معین تاریخ میں مشتری کے سپرد کیا جاتا ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ”المستقبلیات“ (FUTURES) اور ”غائب سودے“ میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ ”غائب سودے“ میں مستقبل کی کسی تاریخ میں بیع کی سپردگی مقصود ہوتی ہے اور بائع اس معین تاریخ میں بیع سپرد کرنا چاہتا ہے اور مشتری اس معین تاریخ میں اس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے اور معین تاریخ

کے آنے پر واقعہ ادائیگی اور قبضہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک ”مستقبلیات“ (FUTURES) کا تعلق ہے، اس میں میج اور سامان کو صرف اس معاملے کی بنیاد تو بنایا جاتا ہے، لیکن اکثر حالات میں عام طور پر اس عقد میں میج کی سپردگی اور اس پر قبضہ کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس بیج کا اصل مقصد یا تو نفع کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا ہوتا ہے یا اس کے ذریعہ کسی غائب سودے کے نفع کی ضمانت مقصود ہوتی ہے۔ لہذا ”مستقبلیات“ (FUTURES) میں میج کی ادائیگی اور اس پر قبضہ شافوٹا درہی پایا جاتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی وضاحت کریں گے۔

”مستقبلیات“ (FUTURES) اور غائب سودے (FORWARD SALES) کے درمیان جو فرق ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ”مستقبلیات“ (FUTURES) کی تعریف کرنے کے بعد اس فرق کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ :

"and the term commodity is used to define the underlying asset, even though the contract is frequently divorced from the product. It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market, which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future."

”عقود مستقبلیات“ (FUTURES) میں ”الساح“ (COMMODITY) کی اصطلاح اور اس کا استعمال صرف اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معاملے میں اس کو بنیاد بنایا جاسکے (ورنہ وہ اشیاء بذات خود مقصود نہیں ہوتیں) بلکہ عام طور پر یہ معاملہ اشیاء (PRODUCTS) سے خالی ہوتا ہے۔ لہذا ”عقود مستقبلیات“ (FUTURES) ان ”غائب

سودوں“ (FORWARD SALES) سے جو آجکل
بازاروں میں رائج ہیں، بالکل مختلف ہیں۔ جن میں واقعہ مستقبل
کی کسی متفق علیہ تاریخ پر سامان کی سپردگی اور قبضہ عمل میں
آجاتا ہے“ (دیکھئے حوالہ بالا)

جہاں تک ”معتود مستقبلیات“ (FUTURES) کے عملی طریقہ کار کا
تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ معاملات عام طور پر صرف ان بازاروں میں
ہوتے ہیں، جو اسی غرض کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ ایسے بازاروں کو ”سوق تبادل
التسلع“ (COMMODITY EXCHANGE) کہا جاتا ہے، ان بازاروں
کی بنیاد ممبرشپ پر ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس بازار میں جا کر فیوچر معاملہ کرنا
چاہے تو اس کے لئے اس بازار کا ممبر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ ممبرشپ یا تو ایسے
شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جو یا تو کئی مصنوعات بنانے والا ہو یا ان کی تجارت
کرتا ہو یا ایجنٹوں کے اداروں سے تعلق رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ممبر تو نہیں ہے،
لیکن وہ اسی بازار میں کوئی معاملہ کرنا چاہتا ہے تو ممبر ایجنٹ کے واسطے سے کر سکتا ہے
(براہ راست نہیں کر سکتا) اور جس شخص کو ممبرشپ حاصل ہے اس کے لئے بھی یہ
ضروری ہے کہ وہ ”مستقبلیات“ (FUTURES) کا کوئی معاملہ کرنے سے پہلے
اس بازار کے منتظمین کے پاس اپنا اکاؤنٹ کھلوائے۔ جس میں معین مقدار کی رقم ہر
وقت موجود رہے اور بازار کے قواعد و ضوابط کے مطابق وہ رقم معاملات کے تصفیہ
کے لئے بطور ضمانت ادارے کے پاس رہے گی۔ اور عام طور پر یہ رقم معاہدے پر
دستخط کے وقت اس چیز کی جو قیمت طے ہوتی ہے اس کے دس فیصد اور آئندہ مستقبل
میں اس چیز کی جو قیمت ہونے والی ہے اس کے سات فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اور
اس رقم کے جمع کرنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعد میں فریقین کے درمیان
اختلاف واقع ہونے کی صورت میں اگر ایک فریق اپنے ذمہ لازم ہونے والی رقم کی

ادائیگی سے انکار کر دے تو اس صورت میں اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم سے دوسرے فریق کے نقصانات کی تلافی کر دی جائے۔

اکاؤنٹ کھولنے کے بعد مستقبل کی کسی تاریخ پر خاص معین مقدار کی چیز کی خرید و فروخت کی اجازت ہوتی ہے اور جس چیز کا عقد کیا جاتا ہے اس کی مقدار کو کئی تجارتی یونٹوں (TRADING UNITS) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور اس کی ہر یونٹ اس خاص چیز (شی معقود علیہ) کی معروف مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً گندم میں جو یونٹ معتبر اور رائج ہے وہ پانچ ہزار یوریاں ہیں، لہذا اب اس مقدار سے کم میں معاملہ نہیں ہو گا۔ اور معاملہ کرنے والے کو اختیار ہو گا کہ وہ ایک یونٹ گیہوں کا معاملہ کرے یا دو کا کرے یا اس سے زیادہ کا کرے۔ اسی طرح اس چیز کے عمدہ اور گھٹیا ہونے کے اعتبار سے بھی اس چیز کی مختلف قسموں کی درجہ بندی کر دی جاتی ہے اور پھر ان قسموں کو خاص نمبروں کے ذریعہ متعارف کرایا جاتا ہے۔ مثلاً گندم درجہ اول ”گندم درجہ دوم“ ”گندم درجہ سوم“ وغیرہ اور ہر درجے کی گندم کے اوصاف معاملہ کرنے والوں کے علم میں ہوتے ہیں۔

لہذا اگر کوئی شخص جنوری میں اول درجے کی ایک یونٹ گندم اکتوبر کی کسی تاریخ پر بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس بازار میں اول درجے کی ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر اتنے داموں میں بیچنے کی افر کرے گا جس میں اس کو نفع کی توقع ہو، لہذا جو شخص ایک یونٹ گندم ان شرائط پر خریدنے کے لئے تیار ہو گا وہ اس کی اس پیش کش کو قبول کرے گا اور پھر دونوں (بائع اور مشتری) کو آپس میں ملاقات کرنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی بلکہ وہ ادارہ فریقین کی شرائط پورا کرنے کا ذمہ دار ہو گا، لہذا بائع (SALER) اس ادارے کے واسطے ہی سے اپنی پیش کش بازار میں متعارف کرائے گا۔ اور مشتری (BUYER) ادارہ کے توسط سے ہی بائع کی اس پیش کش کو قبول کرے گا۔ اور سپردگی کی تاریخ آنے پر وہ ادارہ اس بات کا ذمہ دار ہو گا کہ بائع

کی طرف سے سامان کی سپردگی کرائے اور مشتری کی طرف سے ضمن کی ادائیگی کرائے

اور حقیقت میں یہ معاملہ اتنی سادگی سے انجام نہیں پاتا جس طرح ہم نے اس کی تفصیل بیان کی، یہ نہیں ہوتا کہ مشتری اس سپردگی کی تاریخ کا انتظار کرے اور پھر اس تاریخ کے آنے کے بعد اس سامان (محج) پر قبضہ کرے۔ بلکہ یہی ایک عقد جو بائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے، جنوری سے اکتوبر تک روزانہ محل بیع و شراء بنتا رہتا ہے اور بعض اوقات صرف اس ایک عقد پر اس کی سپردگی کی تاریخ آنے سے پہلے یومیہ دس دس بیچ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً زید نے عمرو کو ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی پر بیچ دی اب عمرو وہ گندم خالد کے ہاتھ بیچ دے گا اور پھر خالد آگے حامد کے ہاتھ فروخت کرے گا اور ہر شخص اپنا منافع رکھ کر زیادہ دام میں آگے فروخت کرتا رہے گا۔ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہو گا وہ اس خطرہ (RISK) کا منافع ہو گا جو پارٹیوں نے اس مدت کے دوران برداشت کیا۔ لہذا اگر ایک شخص نے وہ گندم کم قیمت پر خرید کر زیادہ دام میں فروخت کر دی تو وہ شخص دونوں قیمتوں کے درمیان کے فرق کو اپنا منافع ہونے کی بنیاد پر مطالبہ کر سکتا ہے اور مشتری ہونے کی حیثیت سے نہ تو بائع کو ضمن ادا کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ ہی بائع ہونے کی حیثیت سے بیع کی سپردگی کی ضرورت ہوگی، لہذا مثال مذکور میں اگر عمرو نے زید سے ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر دس ہزار ڈالر کی خریدی اور آگے خالد کو گیارہ ہزار ڈالر میں وہ گندم فروخت کر دی تو اب عمرو نہ تو زید کو قیمت ادا کرے گا اور نہ خالد کو بیع سپرد کرے گا، البتہ ان دو عقود کی بنیاد پر ایک ہزار ڈالر نفع کے وصول کر لے گا۔

اب ان معاملات کو نمٹانے کے لئے وہ ادارہ بازار میں ایک کمرہ مخصوص کر دیتا ہے جس کو ”کلیئرنگ ہاؤس“ (CLEARING HOUSE) کہا جاتا ہے

اور بازار میں جتنے معاملات ہوتے ہیں وہ سب اس کلیئرنگ ہاؤس میں رجسٹرڈ ہوتے ہیں اور وہ ”کلیئرنگ ہاؤس“ اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ پورے دن میں ہونے والے تمام معاملات کا شام کو تصفیہ کرے گا۔ چنانچہ مثال مذکورہ میں اسی روز شام کو اپنے منافع کے ایک ہزار ڈالر ”کلیئرنگ ہاؤس“ سے وصول کر کے اس معاملہ سے الگ ہو جائے گا۔

بہر حال اس ایک عقد پر سپردگی کے مینے کے آنے تک مسلسل معاملات ہوتے رہتے ہیں اور جب اکتوبر کا مہینہ آئے گا اس وقت ادارہ کی طرف سے سب سے آخری مشتری کو یہ اطلاع دی جائے گی کہ اب سپردگی کی تاریخ آرہی ہے، اب تمہارا کیا ارادہ ہے؟ کیا تم اس تاریخ پر اس گندم پر قبضہ کرنا چاہو گے یا اس معاملہ کو آگے فروخت کرنا چاہتے ہو؟ اب اگر وہ مشتری اس گندم پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے تو اس صورت میں بائع وہ گندم معین گودام میں پہنچا کر اس کا تصدیق نامہ حاصل کر لے گا اور وہ تصدیق نامہ مال چھڑانے والے (یا مشتری) کے حوالے کر کے اس کی بنیاد پر اس گندم کی قیمت وصول کر لے گا۔

اور اگر آخری مشتری گندم پر قبضہ کرنا نہیں چاہتا۔ بلکہ اس عقد کی بیع کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں یہ آخری مشتری پھر سب سے پہلے بائع کے ہاتھ دوبارہ عقد بیع کرے گا اور اب معاملہ کا تصفیہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا، اس فرق کی ادائیگی کی بنیاد پر ہو جائے گا۔ جیسا کہ تاریخ سپردگی سے پہلے کے معاملات میں ہوا تھا اور اس طرح آخری معاملے تک ادائیگی اور سپردگی نہیں پائی جاتی۔

ان بازاروں کے اکثر معاملات میں یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے۔ لہذا شازونادر ہی بیع کی سپردگی کی صورت پیش آتی ہوگی، جو شاید ایک فیصد ہوگی۔

عام طور پر جو لوگ اس قسم کے معاملات میں حصہ لیتے ہیں۔ وہ دو قسم کے

ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی اغراض بھی مختلف ہوتی ہیں۔

بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جو نفع کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگاتے ہیں۔ جن کو اصطلاح میں ”مخاطر“ (SPECULATOR) کہا جاتا ہے، ان لوگوں کا مقصد اس معاملے کے ذریعہ نہ بچنا ہوتا ہے، نہ خریدنا، نہ بیع مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی ٹھن۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے وصول کریں جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا، چنانچہ یہ لوگ عام طور پر قیمتوں کے اتار چڑھاؤ کے ماہرین کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے مستقبل کا معاملہ اس امید پر کر لیتے ہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد جب دام بڑھیں گے اس وقت اس کو زیادہ قیمت پر فروخت کر دیں گے۔ اور اس عقد کے نتیجہ میں ان کو بیع پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی تکلیف میں پڑے بغیر ہی خالص نفع حاصل ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات ان کی یہ امیدیں کامیاب ہو جاتی ہیں اور بعض اوقات ناکام ہو جاتی ہیں۔

اور بعض لوگوں کا اس عقد کے ذریعے یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ جو عقد فی الحال کر رہے ہیں، آئندہ زمانہ مستقبل میں اس کے نفع کی حفاظت کر لی جائے۔ تاکہ آئندہ نقصان سے بچ جائیں۔ جس کو اصطلاح میں ”تأمين الربح“ (HEDGING) کہا جاتا ہے۔

اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھ لیتا زیادہ آسان ہو گا۔ مثلاً زید نے عام بازار سے گندم کی دس ہزار بوریاں، فی بوری پانچ ڈالر کے حساب سے خرید لیں۔ اب یہ ایک عام بیع ہو گئی۔ جس میں قبضہ بھی پایا گیا، لیکن بازار کے حالات دیکھتے ہوئے اس کا خیال یہ ہے کہ وہ تین ماہ بعد یہ گندم بیچ دے گا۔ لیکن زید کو یہ خطرہ بھی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تین ماہ بعد گندم کے دام گر جائیں جس کی وجہ سے اس کو نقصان ہو جائے۔ مثلاً اگر ایک بوری پر آدھا ڈالر بھی قیمت گر گئی تو اس کو پانچ ہزار ڈالر کا

نقصان ہو جائے گا۔

چنانچہ اس نقصان سے بچنے کے لئے وہ فیوچر مارکیٹ (FUTURE MARKET) جاتا ہے اور یہ گندم عام بازار کے بھاؤ پر تین ماہ بعد کی سپردگی کی بنیاد پر فروخت کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ دو عقد کرتا ہے کہ گندم خریدنے کا معاملہ عام بازار میں کرتا ہے اور پھر گندم بیچنے کا معاملہ ”فیوچر مارکیٹ“ میں کرتا ہے۔ اس طرح ایک معاملہ کے نفع سے دوسرے معاملے کے نقصان کی تلافی کر لیتا ہے۔ لہذا اب اگر تین ماہ بعد اس گندم کے دام فی بوری نصف ڈالر کم ہو جائیں تو زید کو پہلے عقد میں پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا، لیکن اسی وقت زید کو دوسرے عقد کے ذریعہ جو اس نے ”فیوچر مارکیٹ“ میں کیا ہے تقریباً اسی مقدار میں نفع حاصل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں ”فیوچر مارکیٹ“ میں بھی اس گندم کے دام نصف ڈالر کے قریب قریب گر جائیں گے۔ چنانچہ اب یہ ہو گا کہ زید نے تین ماہ پہلے ”فیوچر مارکیٹ“ میں زیادہ دام میں جو گندم بیچی تھی اب وہ اسی گندم کو کم دام پر خرید لے گا اور اس طرح قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان کا جو فرق ہے وہ بحیثیت نفع کے حاصل ہو جائے گا جو تقریباً پانچ ہزار ڈالر ہو گا۔ اس طرح عام بازار میں جو اس نے گندم کا سودا کیا تھا اور اس میں گندم کی قیمت کم ہو جانے کی وجہ سے اس کا نقصان ہوا، اس کی تلافی اس عقد کے نفع سے ہو جائے گی جو اس نے ”فیوچر مارکیٹ“ میں کیا، مندرجہ ذیل نقشے سے واضح نتیجہ سامنے آجائے گا :

فیوچر بازار

دس ہزار گندم کی بوریاں

فی بوری = ۵۱ ڈالر میں فروخت کیں

دس ہزار گندم کی بوریاں

عام بازار

ستمبر : دس ہزار گندم کی بوریاں

فی بوری = ۵۱ ڈالر میں خریدیں

دسمبر : دس ہزار گندم کی بوریاں

نی یوری ۳۱/۵۰ میں خریدیں

نی یوری ۳۱/۵۰ ڈالر میں فروخت کریں

نفع نی یوری ۰۰/۵۰ ڈالر

نقصان نی یوری ۰۰/۵۰ ڈالر

اور اگر دسمبر میں گندم کی قیمت نی یوری نصف ڈالر زیادہ ہو جائے تو پھر معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جائے گا، یعنی ”فیوچر مارکیٹ“ میں تو اس کو نقصان ہو گا اور عام بازار میں نفع ہو جائے گا، دونوں صورتوں میں ایک عقد کے خسارے کو دوسرے عقد کے نفع کے ذریعہ پورا کیا جائے گا۔ ”تامین الربح“ (HEDGING) کا یہی مطلب ہے۔

بہر حال : یہ فیوچر ٹریڈنگ کا مختصر خلاصہ ہے، اور آجکل تو اس کے معاملات انتہائی پیچیدہ ہو چکے ہیں اور اب ان معاملات کا دائرہ اشیاء سے تجاوز کر کے ”کرنسی“ اور ”اختیارات“ تک پھیل چکا ہے، لیکن جو خلاصہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اس معاملے کی حقیقت سمجھنے اور اس کے بارے میں حکم شرعی کے بیان کرنے کے لئے کافی ہے۔

جہاں تک اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو جو شخص بھی شریعت کے قواعد اور مصالح سے واقفیت رکھتا ہو اس کو اس معاملہ کی مندرجہ بالا تفصیل پر نظر کرنے کے بعد ذرہ برابر تردد نہیں ہو گا کہ یہ معاملہ شرعاً حرام اور ناجائز ہے اور شریعت کے بہت سے احکام سے متصادم ہے۔

اولاً اس لئے کہ اس معاملے میں ایک ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جو ابھی انسان کی ملکیت میں نہیں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ ”بیع مالا یملکہ الانسان“ جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ :

ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر کوئی شخص میرے پاس

ایسی چیز خریدنے کے لئے آئے جو ابھی میرے پاس نہیں ہے تو کیا میرے لئے جائز ہے کہ میں پہلے اس چیز کا سودا اس سے کر لوں اور پھر بازار سے خرید کر اس کو دیدوں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ ”ایسی چیز مت بیچو جو تمہارے پاس نہیں ہے۔“

(جامع الاصول جلد اول، صفحہ ۴۵، بحوالہ نسائی، ترمذی، ابوداؤد)

اور اس معاملہ میں جو عقد بیع صحیح کی سپردگی کی مدت کے دوران ہوتے ہیں وہ بھی صحیح بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی مکمل ہو جاتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ :

”من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه“

(اخرجه البخاری ومسلم)

”جو شخص کوئی غلہ خریدے وہ اس کو اس وقت تک آگے فروخت نہ کرے جب تک اس پر قبضہ نہ کر لے۔“

بعض لوگوں نے بیع سلم کی بنیاد پر اس معاملے کو جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اس کو بیع سلم کی بنیاد پر جائز قرار دینا درست نہیں۔

① بیع سلم میں پورا ثمن اسی وقت ادا کر دینا واجب ہے، جس کو ”رأس مال السلم“ کہا جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرائط ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

ويقبض الثمن كما ملا وقت التسلم قبل الفرق، هذا الشرط السادس، وهوان يقبض رأس مال التسلم في مجلس العقد

فان تفرقا قبل ذلك بطل العقد، وبهذا قال ابو حنيفة[ؒ] والشافعي[ؒ] وقال مالك[ؒ]! يجوز ان يتاخر قبضه يومين وثلاثة وأكثر مالم يكن ذلك شرطا، لانه معاوضة لا تخرج بتاخير قبضه من ان يكون سلما فاشبهه مالم تاخر الى آخر المجلس، ولنا انه عقد معاوضة لا يجوز فيه شرط تاخير العوض المطلق . فلا يجوز التفريق فيه قبل القبض

كالصرف“ (المغنی لابن قدامة صفحہ ۳۳۴ جلد ۴)

”یعنی بیع سلم کے وقت ہی پورے ثمن پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لیا جائے۔ یہ بیع سلم کی درستگی کی چھٹی شرط ہے، وہ یہ کہ مجلس عقد ہی میں بیع سلم کے رأس المال“ پر قبضہ کر لیا جائے، لہذا اگر ”رأس المال“ پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع سلم کے عاقدین جدا ہو جائیں تو وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”رأس المال“ پر قبضہ کو دو تین یا زیادہ دنوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تاخیر عقد کے اندر مشروط نہ ہو، اس لئے کہ یہ ”رأس المال“ ایک معاوضہ ہے جس پر قبضہ میں تاخیر کرنا اس عقد کو ”عقد سلم“ ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ اور یہ تاخیر بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص مجلس عقد کے اختتام تک قبضہ کو مؤخر کر دے، اور ہمارے نزدیک (امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک) یہ ایک عقد معاوضہ ہے جس میں عوض مطلق کی تاخیر کی شرط جائز نہیں، لہذا ”عقد سلم“ میں ”بیع صرف“ کی طرح قبضہ سے پہلے

جدائی جائز نہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بیع سلم کے ”رأس المال“ پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو، تین روز یا زیادہ کی تاخیر بھی جائز ہے بشرطیکہ صلب عقد میں تاخیر کو بطور شرط نہ قرار دیا گیا ہو۔ لہذا اگر صلب عقد میں ”رأس المال“ کی تاخیر مشروط ہو تو یہ عقد کسی کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔

لیکن جہاں تک فیوچر والے معاملے کا تعلق ہے اس میں ثمن پر قبضہ کی تاخیر صلب عقد میں مشروط ہوتی ہے۔ لہذا ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ البتہ اس معاملے کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بھی بائع کے قبضہ میں دے دیا جاتا ہے۔ لیکن صرف اتنی بات اس معاملے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بائع کو دے دینا ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ عقد کے وقت پورا ثمن ادا کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ فیوچر مارکیٹ کی انتظامیہ کے پاس جو رقم رکھوائی جاتی ہے وہ نہ ثمن کا حصہ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ بائع کو دی جاتی ہے بلکہ وہ رقم بطور ودیعت کے فریق ثالث کے پاس اس غرض سے رکھوائی جاتی ہے کہ وہ رقم مشتری کی طرف سے خریداری کے عمل کے پورے کرنے کی ضامن ہو جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ فیوچر والے معاملے میں عقد کے وقت ثمن بائع کو نہیں دیا جاتا ہے بلکہ وہ ثمن مشتری کے ذمہ دین ہوتا ہے۔ جس طرح بیع بائع کے ذمہ واجب ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ ”بیع الکالی بالکالی“ ہو جائے گی جو حدیث شریف کی رو سے ممنوع اور ناجائز ہے جیسا کہ حاکم اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ :

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالی“

(السراج المنیر للعزیزی صفحہ ۳۷۲ جلد ۴)

بالکالی“

”حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الکالی بالکالی سے منع

فرمایا ہے۔“

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مارکیٹ کی انتظامیہ اداء ثمن کی جو گارنٹی دیتی ہے اس گارنٹی کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ثمن بائع کو دیا جا چکا ہے۔ لیکن یہ توجیہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ثمن کی بالفعل ادائیگی مجلس عقد میں ہو چکی ہو۔ کسی ثالث کی طرف سے اس ثمن کی ادائیگی کی صرف تصدیق اور ضمانت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی تیسرے شخص کی گارنٹی اس ثمن کو دین ہونے سے نہیں نکال سکتی۔ لہذا یہ دین کی بیع دین سے ہو جائے گی جو ناجائز ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی جن شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت ”مسلم فیہ“ کی تمام صفات مکمل طور پر بیان کر دی جائیں۔ لہذا اگر ”مسلم فیہ“ کے اوصاف ایسے مبہول ہوں اور متردد ہوں جو آپس میں نزاع کا باعث بن سکتے ہوں تو اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی وہ بیع درست نہ ہوگی۔

فیوچر معاملات میں اگرچہ بیع کے ”درجات“ بیان کر کے اس کے تمام اوصاف مکمل طور پر واضح کرنا ضروری ہوتے ہیں لیکن عملاً ایسا ہوتا ہے کہ بعض اوقات بائع ایک ہی عقد میں بیع کے ایک سے زیادہ ”درجات“ بیان کر دیتا ہے اور پھر بائع کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ ان ”درجات“ میں سے جس درجہ کی بیع چاہے وہ مشتری کے سپرد کرے۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ہے :

"FUTURES Market, on the other hand, generally permits trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small. Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable for the acquisition of the physical commodity. For this reason physical delivery of the commodities in fulfillment of the futures contract generally does not take place, and the contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price."

”دوسری طرف مستقبلیات کا بازار اس بات کی گنجائش رکھتا ہے کہ کسی مخصوص جنس کے مختلف گریڈس کی تجارت کی جائے اور اس طرح جو تا جر متوقع نقصان سے بچنا چاہتے ہیں، ان کو اس خطرہ سے تحفظ فراہم ہو جاتا ہے کہ سٹاک خریدار ان سے کسی ایسے مخصوص گریڈ کی ادائیگی پر اصرار کریں جس کے ذخائر تھوڑی تعداد میں ہوں، چونکہ مستقبلیات کے بازار میں بہت سے متبادل گریڈس کی پیش کش ممکن ہوتی ہے، اس لئے مستقبلیات کا بازار کسی جنس کو حقیقی طور پر حاصل کرنے کے لئے موزوں نہیں، اس وجہ سے مستقبلیات کے معاہدات کو پورا کرنے کے لئے عموماً اجناس کی حقیقی ادائیگی نہیں کی جاتی، اور خریداروں اور بیچنے والوں کے درمیان معاہدے کا تصفیہ عموماً اس طرح ہوتا ہے کہ وہ آپس میں قیمت خرید اور قیمت

فروخت کے فرق کا لین دین کر لیتے ہیں۔“

انسائیکلو پیڈیا کی مندرجہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عقد میں بائع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس بیع کے جو مختلف اوصاف علی سبیل البدلت بیان کئے تھے ان میں سے کسی ایک وصف کی بیع مشتری کے سپرد کر دے، مشتری وصف کی اس جہالت سے اس وقت تک دوچار رہتا ہے جب تک وہ بیع پر قبضہ نہ کر لے۔ بیع میں اس جیسی جہالت ہر عقد بیع کو باطل کر دیتی ہے۔ تو بیعِ مسلم یقیناً ایسی جہالت کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ ”عقود مستقبلات“ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام طور پر مشتری کا سامان پر قبضہ نہیں پایا جاتا، بلکہ آخری مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو بائع سے سامان اس کے سپرد کر دینے کا مطالبہ کرے، یا چاہے تو دوبارہ وہ سامان اسی بائع کو فروخت کر دے۔ اس دوسری صورت میں تفسیہ اس طرح ہوتا ہے کہ خرید نے اور بیچنے کے دامنوں میں جو فرق ہوتا ہے صرف اس فرق کو وصول کر کے ڈیفرنس برابر کر لیا جاتا ہے۔ یہ تفصیل ابتداء ہی سے عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرط عقدِ مسلم کو فاسد کر دیتی ہے اور اگر عقدِ مسلم میں یہ بات مشروط نہ بھی ہو تب بھی بیعِ مسلم میں یہ مسئلہ ہے کہ ”مسلم فیہ“ کو بائع کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے :

”وبیع المسلم فیہ عن بائعہ او من غیرہ قبل قبضہ فاسد“

(المغنی لابن قدامہ، صفحہ ۳۴۱ جلد ۴)

”مسلم فیہ کو قبضے سے پہلے بائع کے ہاتھ فروخت کرنا، یا کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا فاسد ہے۔ یعنی بیعِ مسلم کو فاسد کر دیتا ہے۔“

⑤ اگر ہم یہ فرض کریں کہ بائعِ اوّل اور مشتریِ اوّل کے درمیان جو سب سے پہلے عقد ہوا تھا وہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ عقدِ مسلم تھا تو اس صورت میں ”رب التلم“ یعنی مشتریِ اوّل کے لئے جائز نہیں تھا کہ وہ ”مسلم فیہ“ پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کر دے۔ علامہ ابنِ قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

”واما بيع المسلم فيه قبل قبضه ، فلا نعلم في تحريمه خلافاً ، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه وعن ربح ما لم يضمن ، ولا نه مبيع لم يدخل في ضمانه ، فلم يجوز بيعه كالطعام قبل قبضه“

(المغنى لابن قدامة جلد ۴ صفحہ ۲۴۱)

”مسلم فیہ کو قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے“ اور جو چیز انسان کے ضمان میں نہ ہو اس کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہاں ”مسلم فیہ“ قبضہ سے پہلے اس کے ضمان میں نہیں آئی اس لئے طعام کی طرح اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔“

پچھے ”عقود مستقبلات“ کے طریق کار کے بارے میں یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس میں مبیع کی سپردگی اور حوالگی سے پہلے ایک ہی عقد کے اندر بے شمار سودے ہو جاتے ہیں۔ لہذا ”عقود مستقبلات“ کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لہذا مندرجہ بالا پانچ وجوہات کی بناء پر اس عقد کو ”عقدِ مسلم“ کہہ کر جائز نہیں کہا جاسکتا۔

جب اس کو عقدِ سلم کہنا ممکن نہیں تو پھر یہ ایک ایسا عقد ہے جو مستقبل کی کسی تاریخ پر منعقد ہوتا ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقدِ بیع نہ تو تطبیق کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف اضافت کو قبول کرتا ہے، لہذا ”عقدِ مستقبلیات“ میں بیعِ اول جو بائعِ اول اور مشتریِ اول کے درمیان ہوئی تھی وہ درست نہیں ہوئی۔ تو پھر اس بیع کی بنیاد پر ہونے والی دوسری بیوع کیسے درست ہوگی؟

فقہی اعتبار سے اس عقد کی ایک اور شکل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اس عقد کو ”بیع“ نہ کہا جائے بلکہ اس کو ”وعدہ بیع“ کہا جائے کہ بائع اس بات کا وعدہ کر رہا ہے کہ وہ فلاں مخصوص سامان کو فلاں تاریخ میں اتنی قیمت پر فروخت کر دے گا اور موعودہ یعنی مشتری کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ وعدے کے مطابق معین تاریخ پر اس سامان کو معین قیمت پر خرید لے، اب یہ مشتری اپنا یہ حق کسی تیسرے آدمی کو فروخت کر دے اور تیسرا آدمی چوتھے کو فروخت کر دے۔ یہاں تک کہ سپردگی کی معین تاریخ آجائے۔

لیکن میرے خیال میں اس عقد کی یہ شکل شرعاً اس عقد کے لئے وجہ جواز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔

○ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کی صورت واقعہ اس شکل کے موافق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عاقدین فیوچر مارکیٹ میں صرف وعدہ بیع کے لئے نہیں جاتے بلکہ ان عاقدین کا مقصد عقدِ بیع کو یقینی طور پر طے کرنا ہوتا ہے۔ لہذا اس عقد کو وعدہ بیع کہنا درست نہیں۔

○ دوسری وجہ یہ ہے کہ جہور فقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ محض قضاء لازم نہیں ہوتا۔ اور جن فقہاء نے وعدہ محض قضاء لازم کیا ہے انہوں نے کسی شدید ضرورت کے تحت لازم کہا ہے۔ اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

○ تیسرے یہ کہ ”موعودہ“ یعنی مشتری کو مستقبل کی تاریخ میں خریدنے کا جو حق حاصل ہے وہ ایسا حق نہیں ہے جس کو آگے فروخت کرنا یا اس کا عوض لینا جائز ہو۔ اس لئے کہ یہ ایسا حق نہیں ہے جو قضاء واجب ہو بلکہ یہ ”حق مجرّد“ ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک ”حق مجرّد“ کی بیع چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور وہ شرائط اس عقد میں موجود نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ”عقد مستقبلیات“ شرعاً جائز نہیں ہے تو پھر اس کے متبادل کوئی صورت بتائیں جو احکام شرعیہ کے مطابق ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معاملے کی متبادل صورت تو اس وقت تلاش کی جاتی ہے جب اس معاملے کا مطلوبہ مقصد درست ہو۔ پھر اس مطلوبہ مقصد کے حصول کے لئے شرعی متبادل صورت کو تلاش کیا جاتا ہے۔

جہاں تک ”عقد مستقبلیات“ کا تعلق ہے تو اس عقد کا کوئی جائز مقصد نہیں ہے جس کو پورا کرنے کے لئے شرعی طریقہ تلاش کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ فیوچر مارکیٹ میں جو معاملات ہوتے ہیں ان سے تجارت مقصود نہیں ہوتی۔ بلکہ نفع کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس عقد کو بیع کے بجائے قمار (جو) سے زیادہ مشابہ کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ فیوچر مارکیٹ میں معاملہ کرنے والے دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں :

ایک قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کو ”مخاطر“ (SPECULATOR) (نفع حاصل کرنے کی امید میں رقم کو داؤ پر لگانے والا) کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد نہ تو بیع و شراء ہوتا ہے اور نہ ہی سپردگی اور قبضہ مقصود ہوتا ہے، بلکہ صرف قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے حاصل کر لینا ان کا مقصد

ہوتا ہے۔ (دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ آپس کے ڈیفنس کو برابر کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے)۔ اب ظاہر ہے کہ یہ غرض اور مقصد ہی غیر شرعی اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ تو تجارت کے بغیر اور مبیع کو اپنے ضمان میں لئے بغیر نفع کمانا ہو جائے گا۔ جو نص صریح کی رو سے حرام ہے۔

فیوچر مارکیٹ میں دوسری قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کا مقصد ”اپنے نفع کی ضمانت اور حفاظت“ ہوتی ہے۔ جس کو عربی میں ”تأمين الربح“ (HEDGING) کہا جاتا ہے یعنی یہ لوگ عام بازار میں ایک چیز خریدتے ہیں لیکن بھاؤ کے اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں جو خسارہ محتمل ہوتا ہے اس سے بچنے کے لئے وہ لوگ فیوچر مارکیٹ میں جا کر اسی چیز کا سودا کر لیتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا۔ لیکن اس قسم کی ضمانت اور حفاظت کی ضرورت ان لوگوں کو ہوتی ہے جو لمبی مدت کے لئے اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی چیز کو خریدنے کے چند روز بعد ہی اس کو بیچنے کا ارادہ ہو تو اس صورت میں نفع کی ضمانت اور حفاظت (تأمين الربح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا جب یہ لوگ کسی چیز کو خریدنے کے بعد زیادہ نفع حاصل کرنے کی خاطر طویل مدت کے لئے ذخیرہ کر لیتے ہیں، اس وقت ان کو فیوچر مارکیٹ میں جانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو خرید کر ہم نے ذخیرہ کیا ہوا ہے کچھ عرصے کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے اور ہمیں بجائے نفع کے نقصان اٹھانا پڑے، چنانچہ یہ اُس خسارے اور نقصان سے بچنے کے لئے فیوچر مارکیٹ میں اس کا سودا کر لیتے ہیں۔ جیرالڈ گولڈ لکھتا ہے کہ :

”اگر ایک تاجر نے کسی کسان سے دس ہزار یوریاں گندم کی خریدیں پھر فوراً کسی محین دام پر اس کو فروخت کرنا چاہے، مثلاً ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کو نکالنا چاہے تو ایسے تاجر کو اس

بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ فیوچر مارکیٹ میں جا کر نفع کی ضمانت (تائمن الرنج) کا انتظام کرے، اس لئے کہ اس گندم کی قیمت کم ہو جانے کا جو خطرہ تھا وہ خطرہ اس کی بیج کے فوراً بعد مشتری کی طرف منتقل ہو گیا۔

لیکن بعض اوقات تاجر اس گندم کو خرید کر فوراً آگے فروخت نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ اس کو ایک معتدبہ مدت کے لئے اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے، لیکن اس کو خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ فروخت کرتے وقت اس کے دام کم ہو جائیں اور اس کی وجہ سے اسے نقصان ہو چنانچہ اس خطرہ سے بچنے کے لئے وہ تاجر فیوچر مارکیٹ میں داخل ہوتا ہے تاکہ اس نے جس منافع کو حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ محفوظ رہے۔

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ ”فیوچر مارکیٹ“ میں داخل ہو کر عقد کرنے کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو مصنوعات اور اشیاء کو ایک معتدبہ مدت کے لئے اپنے پاس روک کر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ لوگ عام طور پر ذخیرہ اندوزی کی نیت سے اشیاء کو روکتے ہیں جو کہ شریعت کے خلاف ہے، لہذا جب فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کا مقصد ہی غیر شرعی ہے تو پھر ہمیں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کہ ”فیوچر مارکیٹ“ کا شرعی متبادل طریقہ کیا ہو گا؟۔ ہاں! البتہ اگر کوئی واقعی طور پر یہ چاہتا ہے کہ میں ایسی بیج کروں جس کے اندر مجھے بیج فوراً حوالے کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کے لئے شرعی طریقہ ”بیع سلم“ کا موجود ہے، کتب فقہ میں اس کی جو شرائط ہیں اس کے مطابق وہ ”بیع سلم“ کر لے۔ اس طرح اس کو فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

ہاؤس فنانسنگ کے جائز طریقے

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

عرض ناشر

”الطرق المشروعة للتمويل العقاري“ کے موضوع پر حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ”اسلامی فقہ اکیڈمی کے لئے عربی میں ایک تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا تھا۔ جو ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ“ میں شائع ہو چکا ہے برادر مکرم مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا ترجمہ فرما دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

مبین اسلامک پبلشرز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہاؤس فائنسنگ کے جائز طریقے

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الامين وعلى اله واصحابه الطاهرين و على كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين اما بعد
 ”مکان انسان کی بنیادی ضرورت میں داخل ہے اس کے بغیر انسان کے لئے زندگی گزارنا مشکل بلکہ ناممکن ہے قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

والله جعل لكم من بيوتكم سكنا
 اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تمہارے گھر رہنے کی جگہ بنائی۔
 (سورة النحل: ۸۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”ثلاث من السعادة: المرأة الصالحة، والمسكن الواسع، والمركب الهنيئ“
 تین چیزیں انسان کی نیک نجبی کی علامت ہیں۔ نیک بیوی، کشادہ مکان، خوشگوار سواری“

(كشف الاستار من ذوائد البزار للمہدی ج ۲ ص ۱۵۶ نمبر ۱۳۱۲)
 آج کے دور میں ایک مناسب اور کشادہ مکان کے حصول کے لئے بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور خاص طور پر گنجان آبادی والے شہروں میں اور

زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ آج کی زندگی بہت پیچیدہ ہو چکی ہے، آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور منگائی روز بروز بڑھ رہی ہے اور جو لوگ اپنے نئے مکان خریدنے یا بنوانے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی تعداد بہت معمولی سی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے موجودہ دور میں بہت سے بڑے بڑے شہروں میں "ہاؤس فنانسنگ" کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جو لوگوں کے لئے مکان خریدنے یا بنوانے کی خدمات انجام دیتے ہیں لیکن ان میں سے اکثر ادارے سودی نظام ہی کے تحت کام کرتے ہیں چنانچہ یہ ادارے ان مقاصد کے لئے اپنے گاہکوں کو قرضے فراہم کرتے ہیں اور پھر ان قرضوں پر ایک متعین شرح سے سود حاصل کرتے ہیں جس شرح پر فریقین معاہدہ کرتے وقت اتفاق کر لیتے ہیں۔

چونکہ یہ معاملہ سودی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور سود کا معاملہ شریعت اسلامیہ میں ان بڑے محرمات میں داخل ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں منع فرمایا ہے، اس لئے کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ کوئی ایسا معاملہ کرے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو اس لئے علماء پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کی سہولت کے لئے ہاؤس فنانسنگ کا کوئی ایسا طریقہ تجویز کریں جو شریعت مطہرہ کے مطابق ہو اور وہ طریقہ سودی نظام پر مشتمل طریقے کا متبادل بھی بن سکے۔

اس مقصد کے لئے ہم اس مقالے میں ہاؤس فنانسنگ کے چند شرعی طریقے بیان کریں گے اور اس میں اس کے جواز کے دلائل اور اس پر عمل کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے نتائج بھی پیش کریں گے واللہ سبحانہ
هوالموفق للصواب۔

اصل بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عوام سے کسی نفع کا مطالبہ کئے بغیر ان کی بنیادی ضروریات پوری کرے اور وہ ضروریات ان کو فراہم کرے چونکہ مکان بھی ہر انسان کی بنیادی ضرورتوں میں

داخل ہے اس لئے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مالی وسائل کی حدود میں رہتے ہوئے اس بنیادی ضرورت کو حاصل کرے اور جس شخص کے مالی وسائل تنگ ہیں جس کی وجہ سے نہ تو وہ مکان خرید سکتا ہے اور نہ وہ اپنی جیب سے مکان تعمیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل تین طریقوں سے اس سے کسی ایک طریقے سے اس کی یہ ضرورت پوری کرے نمبر ایک اگر وہ شخص مستحق زکوٰۃ ہے تو پھر زکوٰۃ فنڈ سے اس کرتے مدد کئے ہوئے اس کی ضرورت پوری کرے دوسرے یہ کہ صرف واقعی اخراجات کی بنیاد پر اس کو مکان فراہم کرے اور اس پر کسی نفع کا مطالبہ نہ کرے تیسرے یہ کہ حکومت اس شخص کو قرض حسنہ فراہم کرے جس پر اس سے کسی نفع یا سود کا مطالبہ نہ کرے۔

ہاؤس فنانسنگ میں یہی تین طریقے اصل الاصول ہیں جو اسلامی روح اور اس اسلامی معاشرے کے مزاج کے بالکل موافق ہیں جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی اور اچھے اور نیک کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی بنیاد پر قائم ہے اور جس میں دوسرے کی تکلیف کو اپنی تکلیف اور دوسروں کی راحت کو اپنی راحت تصور کیا جاتا ہے اور جس معاشرے میں کمزور کے ساتھ تعاون اور اسکی مدد کی جاتی ہے تاکہ وہ بھی ایک متوسط درجے کی خوشحال زندگی گزار سکے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مندرجہ بالا تین طریقوں یا کسی ایک طریقے پر عمل صرف اس حکومت کے لئے ممکن ہے جس کے پاس ذرائع آمدنی اور وسائل بہت بڑی تعداد میں موجود ہوں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بہت بھاری رقم چاہتی ہے اور خاص طور پر ہمارے اس دور میں جس میں آبادی بہت زیادہ ہو چکی ہے اور منگائی بھی بہت ہو چکی ہے لیکن اسمیں کوئی شک نہیں کہ حکومت اپنے غیر پیداواری اسکیموں اور منصوبوں میں کمی واقع کر کے اس کے لئے بچت کر سکتی ہے اور پھر اس بچت کو ہاؤس فنانسنگ میں استعمال کر سکتی ہے اسی طرح ان بھاری

اخراجات میں کمی کر کے بھی ان وسائل کو بڑھایا جاسکتا ہے جن کا مقصد صرف دکھاوا اور خوش عیشی کے سوا کچھ نہیں ہے لیکن ان اخراجات میں کمی کرنے کے باوجود بھی آج مسلم ممالک کی بڑی تعداد اس کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ وہ تمام لوگوں کے لئے اس طریقے سے رہائش فراہم کرے۔

لہذا ان حالات میں ایسے طریقے اختیار کرنا ضروری ہے جس میں حکومت کو رہائش فراہم کرنے پر نہ تو تبرع محض اختیار کرنا پڑے اور نہ بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑیں اور وہ طریقے سود اور دوسرے ممنوعات شرعیہ سے بھی پاک ہوں وہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں :

بیع موجد

پہلا طریقہ یہ ہے کہ سرمایہ کار (کمپنی) مکان خرید کر اس کی مالک بن جائے پھر گاہک کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کر دے اور پھر کمپنی گاہک سے عقد میں طے شدہ قسطوں کے مطابق قیمت وصول کرے اور اس میں نفع کا تناسب بیان کئے بغیر بھی ادھار فروختی کا معاملہ کیا جاسکتا ہے اس صورت میں نفع کے تناسب کی طبعین کا اختیار سرمایہ کار (کمپنی) کو ہو گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس ادھار بیع کا معاملہ مراہجہ کے طریقے پر کیا جائے اور عقد کے اندر اس کی صراحت کر دی جائے کہ کمپنی اس مکان پر آنے والے واقعی اخراجات سے اس قدر زائد نفع گاہک سے وصول کرے گی۔

پھر مندرجہ بالا طریقے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں اولاً یہ کہ اگر عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود ہے پھر تو مندرجہ بالا طریقے پر کمپنی وہ مکان خود خرید کر گاہک کو ادھار فروخت کر دے دوسرے یہ کہ عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود نہیں ہے بلکہ کمپنی مکان تیار کرنا چاہتی ہے تو اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی اسی گاہک کو مکان بنانے کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے اس صورت میں تعمیر کمپنی

ہی کی ملکیت میں ہوگی اور گاہک صرف کمپنی کے وکیل کے طور پر اس تعمیر کی نگرانی کرے گا اور تعمیر مکمل ہونے کے بعد کمپنی وہ مکان گاہک کو ادھار فروخت کر دے گی۔

یہ تو وہ صورت ہے جس میں گاہک کمپنی کے ساتھ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے میں کسی بھی قسم کے مالی اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

البتہ اگر گاہک میں مکان کی خریداری یا تعمیری اخراجات میں نقد رقم لگا کر اشتراک کی صلاحیت تو موجود ہے لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ وہ اس رقم کے ذریعہ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے پر آنے والے تمام اخراجات پورے کر سکے اس لئے گاہک یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی رقم لگانے کے بعد جتنی رقم کی مزید ضرورت ہو صرف اتنی رقم وہ کمپنی سے طلب کرے جیسا کہ آج کل اکثر ہاؤس فنانسنگ کمپنیوں میں یہی طریقہ رائج ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مل کر مشترک طور پر مکان خریدیں مثلاً اس مکان کی نصف قیمت گاہک ادا کرے اور نصف قیمت کمپنی ادا کرے اور اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف کے اعتبار سے مشترک ہو جائے گا اور پھر کمپنی اپنا نصف حصہ قیمت خرید سے کچھ زیادہ قیمت پر گاہک کو ادھار فروخت کر دے اور قسطوں میں اس سے قیمت وصول کرے۔

اور اگر گاہک پہلے خالی زمین خرید کر پھر اس میں تعمیر کرنا چاہتا ہے اور اس کے پاس کچھ رقم موجود ہے تو اس صورت میں زمین کی خریداری کی حد تک تو وہی طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے جو ہم نے اوپر مکان خریدنے کے سلسلے میں بیان کیا وہ یہ کہ گاہک اور کمپنی دونوں مشترک طور پر زمین خرید لیں اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دے۔

اور اگر زمین پہلے سے گاہک کی ملکیت میں موجود ہے یا مندرجہ بالا طریقہ پر زمین اس کی ملکیت میں آچکی ہے اور اب گاہک اس زمین پر ہاؤس فنانسنگ کے

واسطے سے مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے (اور گاہک کے پاس کچھ رقم موجود ہے) تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مشترک طور پر اس کی تعمیر کریں مثلاً تعمیر کرنے والے نصف اخراجات گاہک برداشت کرے اور نصف اخراجات کمپنی برداشت کرے اس صورت میں وہ تعمیر گاہک اور کمپنی کے درمیان مشترک ہو جائے گی لہذا جب تعمیر مکمل ہو جائے تو اس کے بعد کمپنی اپنا حصہ گاہک کو اپنا بیع لگا کر ادھار فروخت کر دے اور شرعاً مشترک چیز کے ایک شریک کے لئے اپنا حصہ دوسرے شریک کو فروخت کرنا جائز ہے البتہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے اختلاف ہے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ دارالمحتار میں فرماتے ہیں۔

”ولو باع احد الشریکین فی البناء حصۃ

لا جنبی لایجوز ولشریکہ جاز“

”کسی عمارت میں دو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کے

لئے اپنا حصہ اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں البتہ اپنے

شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے“

اور مندرجہ بالا صورت میں قیمت کی ادائیگی کی ضمانت کے طور پر کمپنی کیلئے

جائز ہے کہ وہ گاہک سے رهن کا مطالبہ کرے، اور کمپنی کیلئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ

مکان کے کاغذات اپنے پاس بطور رهن کے رکھ لے۔

مندرجہ بالا طریقہ شرعاً بالکل بے غبار ہے البتہ کمپنی اس قسم کے معاملات

اس وقت تک نہیں کرتی جب تک کمپنی کو اس بات پر مکمل اعتماد نہ ہو جائے کہ جو

مکان کمپنی خرید رہی ہے یا کمپنی جس مکان کی تعمیر کر رہی ہے گاہک اس مکان کو

ضرور خریدے گا اس لئے کہ اگر کمپنی نے اپنی کثیر رقم خرچ کر کے اس مکان کو خرید

لیا اور بعد میں گاہک نے اس کو خریدنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں صرف یہ

نہیں کہ کمپنی کا نقصان ہو جائے گا بلکہ پورا نظام ہی سرے سے ناکام ہو جائے گا

اور چونکہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف نسبت کر کے فروختگی کا معاملہ (FUTURE SALE) کرنا جائز نہیں اس لئے مندرجہ بالا طریقے کو کامیاب بنانے

کی یہی صورت ہے کہ گاہک اس بات کی یقین دہانی کرائے کہ وہ اس مکان یا زمین کی خریداری یا تعمیر کے بعد کمپنی کے حصے کو ضرور خرید لے گا۔

گاہک کی طرف سے کمپنی کے حصے کو خریدنے کی یقین دہانی ایک وعدہ کی حیثیت رکھتی ہے، اور اکثر فقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ قیض لازم نہیں ہوتا لیکن فقہاء کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جو ”وعدہ“ کو دیانۃ اور قیض دونوں طریقے سے لازم سمجھتی ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے چنانچہ وہ وعدہ کو لازم قرار دیتے ہیں خاص طور پر اس وقت جب اس وعدہ کی وجہ سے موعودہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کسی مشقت میں پڑ جائے چنانچہ شیخ محمد عیش مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

فالوفاء بالعدة مطلوب بلاخلاف،

اختلف في وجوب القضاء بها على اربعة

اقوال حكاه ابن رشد في كتاب جامع

البیوع، وفي كتاب العارية، وفي كتاب

العدة، ونقلها عنه غير واحد فقيل :

يقضى بها مطلقا وقيل :

لا يقضى بها مطلقا : وقيل :

يقضى بها ان كانت على سبب، وان لم

يدخل الموعود له بسبب العدة في شيء

كقولك اريد ان اتزوج فاسلفني

كذا والرابع : يقضى بها ان كانت

علی سبب، ودخل للموعود له بسبب العدة فی
شینی، وهذا هو المشهور
من الاقوال

(رجل الملک، للشیخ محمد علیش، مسائل الاحکام، ج ۱ ص ۲۵۲)
وعدہ پورا کرنا بلا اختلاف مطلوب ہے البتہ قضاء وعدہ پورا
کرنے کے واجب ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے بارے
میں چار اقوال ہیں علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی
کتاب جامع البیوع اور کتاب العاریہ اور کتاب العدة میں
ان اقوال کو ذکر فرمایا ہے اور بہت سے فقہاء نے ان سے نقل
کیا ہے پہلا قول ہے کہ اس وعدہ کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے
گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق بالکل فیصلہ
نہیں کیا جائے گا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب
موجود ہو تو قضاء وہ وعدہ لازم ہو جائے گا اگرچہ موعودہ اس
وعدہ کی وجہ سے کسی عمل میں داخل نہ ہو (کوئی کام نہ کیا ہو)
مثلاً آپ کسی شخص سے کہیں کہ میرا شادی کرنے کا ارادہ
ہے، یا فلاں چیز خریدنے کا ارادہ ہے تم مجھے اتنی رقم قرض
دے دو، (اس نے کہا کہ ٹھیک ہے اس کے بعد کسی وجہ
سے اس نے شادی کا ارادہ ختم کر دیا یا اس چیز کی خریداری کا
ارادہ ختم ہو گیا تب بھی ادھار دینے کے وعدہ کو پورا کرنا لازم
ہوگا) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو
اور موعودہ اس وعدہ کی وجہ سے کوئی کام کر بیٹھے تو قضاء اس
وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہے تمام اقوال میں سے یہ آخری قول
زیادہ مشہور ہے۔

امام قرانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال سحنون : الذي يلزم من الوعد،
هدم دارك وانا اسلفك ماتبني به او اخرج
الى الحج وانا اسلفك او اشتر سلعة
او تزوج امرأة وانا اسلفك لانك ادخلته
بوعدك في ذلك اما مجرد الوعد فلا
يلزم الوفاء به بل الوفاء به من
مكارم الاخلاق

(المعجم للقراني، الفرق الرابع عشر بعد المائة، ج ۳ ص ۲۵)

امام سحنون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو وعدہ لازم ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی سے یہ وعدہ کیا کہ تم اپنا مکان گرا دو، میں مکان بنانے کے لئے تمہیں قرض فراہم کروں گا، یا یہ کہا کہ تم حج کے لئے چلے جاؤ، میں قرض دوں گا، یا آپ نے کہا کہ تم فلاں چیز خرید لو، یا کسی عورت سے شادی کر لو، میں قرض فراہم کروں گا، ان تمام صورتوں میں وعدہ پورا کرنا لازم ہے اسلئے کہ تم نے اس سے وعدہ کر کے اس کو اس کام میں داخل کیا اور نہ جہاں تک مجرد وعدہ کا تعلق ہے تو اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہے البتہ ایسے وعدے کو بھی پورا کرنا مکرم اخلاق میں سے ہے۔

علامہ ابن الشاطر رحمۃ اللہ علیہ ”الفرق“ کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں:

الصحيح عندي القول يلزم الوفاء
بالوعد مطلقا، فيتعين تاويل ماينا

قض ذلك الخ (حاشية الفرق لابن الشاطر، ج ۳ ص ۲۴، ۲۵)

میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مطلقاً ہر وعدے کو پورا کرنا لازم ہے لہذا اس اصول کے خلاف جو بات ہوگی اس کی تاویل کی جائے گی۔

اسی طرح متاخرین حنفیہ نے بھی چند مسائل میں ”وعدہ“ کو قضاء لازم قرار دیا ہے جیسا کہ ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں۔ چنانچہ قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں تحریر فرماتے ہیں:

”وان ذکر البیع من غیر شرط، ثم ذکر الشرط علی وجه المواعدة جاز البیع، ویلزمہ الوفاء بالوعدہ، لان المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس“

(التتبی الثانی، فصل فی الشرط المفید فی البیع ج ۲ ص ۱۳۸)

اگر بیع بغیر شرط کے کی جائے اور اس کے بعد ”شرط“ کو بطور ”وعدہ“ کے بیان کر دیا جائے تو بیع جائز ہو جائے گی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو گا اس لئے کہ باہمی وعدہ کبھی لازم بھی ہوتا ہے لہذا اس وعدہ کو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم قرار دیا جائے گا۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

فی جامع الفصولین ایضاً:

لو ذکر البیع بلا شرط، ثم ذکر الشرط علی وجه العدة جاز البیع، ولزم الوفاء بالوعدہ، اذا المواعید قد تكون لازمة، فیجعل

لازماً لحاجة الناس (رد المحتار، باب البیع القاسد، مطلب فی الشرط القاسد اذا ذکر بعد العقد، ص ۱۳۵ ج ۳)

”جامع الفصولین“ میں بھی یہ عبارت موجود ہے کہ اگر بائع اور مشتری بلا کسی شرط کے بیع کریں اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کریں تو بیع جائز ہوگی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ آپس کے باہمی وعدے بعض اوقات لازم ہو جاتے ہیں لہذا یہاں بھی لوگوں کی ضرورت کی بنا پر لازم قرار دیا جائے گا“

بہر حال مندرجہ بالا عبارات فقہیہ کی بنیاد پر اس قسم کے وعدوں کو قضاء لازم قرار دینا جائز ہے۔ لہذا زیر بحث مسئلے میں جس ایگریمنٹ پر دونوں فریق کے دستخط ہیں اس ایگریمنٹ کے مطابق گاہک نے جو یہ ”وعدہ“ کیا ہے کہ زمین یا عمارت میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے وہ اس حصے کو خرید لے گا یہ ”وعدہ“ قضاء اور دیانۃ پورا کرنا لازم ہوگا۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے حصے کی بیع اس وقت ہو جب وہ کمپنی اپنے حصے کی مالک بن جائے اس لئے کہ ”بیع“ کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا (FUTURE SALE) جائز نہیں، لہذا جب کمپنی اپنے حصے (زمین یا عمارت) کی مالک بن جائے اس وقت کمپنی مستقل ”ایجاب و قبول“ کے ذریعہ گاہک کے ساتھ بیع کا معاملہ کرے۔

۲۔ شرکت متناقصہ

ہاؤس فنانسنگ کا دوسرا طریقہ ”شرکت متناقصہ“ پر مبنی ہے جو مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل ہوگا:

۱۔ سب سے پہلے گاہک اور کمپنی ”شرکت ملک“ کی بنیاد پر مکان خریدیں گے، جس کے بعد وہ مکان مشترک ہو جائے گا اور جس فریق نے اس کی خراید میں جس تناسب سے رقم لگائی ہوگی اس تناسب سے وہ اس مکان کا مال ہوگا، لہذا اگر دونوں فریقوں نے منصف نصف لگائی ہوگی تو وہ مکان دونوں کے درمیان آدھا آدھا

ہوگا، اور اگر ایک فریق نے ایک تہائی رقم لگائی اور دوسرے فریق نے دو تہائی رقم لگائی تو وہ مکان اسی تناسب سے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔

۲۔ پھر کمپنی ماہانہ یا سالانہ کرایہ طے کر کے اپنا حصہ اس گاہک کو کرایہ پر دے دی گی۔

۳۔ پھر اس مکان میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے اس کو چند متعین حصوں میں مثلاً دس برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

۴۔ اس کے بعد فریقین آپس میں ایک متعین عرصہ (پیریڈ) طے کر لیں (مثلاً چھ ماہ یا سال کا عرصہ) پھر گاہک پر پیریڈ میں کمپنی کی کل ملکیت کے ایک حصے کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لے گا، مثلاً اس مکان میں کمپنی کا جو حصہ ہے اس کی قیمت دو لاکھ روپے ہے، پھر جب اس کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا تو ہر ایک حصے کی قیمت بیس ہزار روپے ہوگی۔ لہذا گاہک ہر چھ ماہ بعد کمپنی کو بیس ہزار روپے ادا کر کے اس کے ایک ایک حصے کا مالک بنتا رہے گا۔

۵۔ گاہک جس قدر حصے خریدتا رہے گا، اسی حساب سے اس کی ملکیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اور کمپنی کی ملکیت اس مکان میں کم ہوتی چلی جائے گی۔

۶۔ چونکہ گاہک نے کمپنی کا حصہ کرایہ پر لیا ہوا تھا اس لئے جس قدر وہ کمپنی کے حصے خریدتا رہے گا اسی حساب سے کرایہ بھی کم ہوتا چلا جائے گا مثلاً اگر کمپنی کے حصہ کا کرایہ ایک ہزار روپے طے ہوا تھا تو گاہک جس قدر حصے خریدے گا ہر حصے کی خریداری کے بعد ایک سو روپے کرایہ کم ہو جائے گا لہذا ایک حصے کی خریداری کے بعد کرایہ نو سو روپے ہو جائے گا اور دو حصوں کی خریداری کے بعد کرایہ آٹھ سو روپے ہو جائے گا۔

۷۔ حتیٰ کہ جب گاہک کمپنی کے دس کے دس حصے خرید لے گا تو وہ پورا مکان گاہک کی ملکیت ہو جائے گا اور اس طرح یہ شرکت اور کرایہ داری کے دونوں معاملے بیک وقت اپنے انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔

بہر حال، ہاؤس فنانسنگ کا مندرجہ بالا طریقہ تین معاملات پر مشتمل ہے نمبر ایک فریقین کے درمیان شرکت ملک کا قیام، نمبر دو کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا نمبر تین کمپنی کے حصے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے گاہک کے ہاتھ ایک ایک کر کے فروخت کر دینا..... ان تین معاملات کو پہلے علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کے بعد پھر مجموعی لحاظ سے ہاؤس فنانسنگ کے اس طریقے کا شرعی جائزہ لیں گے۔

جہاں تک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی اور گاہک کا مشترکہ طور پر مکان خریدنا تو شرعی لحاظ سے اس میں کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ اس خریداری کے نتیجے میں دونوں فریقوں کے درمیان ”شرکت ملک“ قائم ہو جائے گی اور اس ”شرکت ملک“ کے فقہاء نے مندرجہ ذیل تعریف کی ہے۔

”شیرکۃ املک ہنی ان یملک متعدد

عینا اودینا بارث الوبیع اور غیر ہما“

”شرکت ملک“ یہ ہے کہ متعدد افراد وارثت یا بیع وغیرہ کے

ذریعہ کسی چیز یا دین کے (مشترک طور پر) مالک بن

جائیں“

(تہذیب البصائر مع رد المحتار، ج ۳ ص ۲۶۳)

بہر حال، زیر بحث مسئلے میں وہ مکان دونوں کے مشترک مال سے خریدنے کے نتیجے میں اس کے اندر ”شرکت ملک“ وجود میں آگئی۔

جہاں تک دوسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی اس مکان میں کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا تو کرایہ داری کا یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اس لئے مشترکہ چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کے جواز اور عدم جواز میں تو فقہاء کا اختلاف ہے لیکن مشترک چیز کو شریک کو کرایہ پر دینے کے جواز پر فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :-

ولا تجوز اجارة المشاع لغير الشريك، الا
ان يوجر الشريكان معا، وهذا قول ابي حنيفة وزفر،
لانه لا يقدر على تسليمه فلم تصح الجارته
..... واختار ابو حفص العكبري جواز ذلك
وقد اوما اليه احمد وهو قول مالك والشافعي وابي يوسف و
محمد لانه معلوم يجوز بيعه، فجازت اجارته كالعمرو،
ولانه عقد في ملكه يجوز مع شريكه، قجاز مع غيره"
(المغني لابن قدامة ج ۶ ص ۱۳۷)

مشترک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینا جائز
نہیں، البتہ اس وقت جائز ہے جب دونوں شریک ایک ساتھ
(ایک آدمی کو) کرایہ پر دیں، یہ امام ابو حنیفہ اور امام زفر
رحمہما اللہ کا قول ہے تا جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس چیز
کے مشترک ہونے کی وجہ سے ایک شریک اپنا حصہ کرایہ دار
کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لئے یہ اجارہ درست
نہیں

البتہ ابو حفص العکبری رحمہ اللہ نے اس اجارہ
کے جواز کا قول اختیار کیا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے
بھی اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے اور امام مالک امام
شافعی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول
ہے اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ وہ مشترک حصہ معلوم اور متعین
ہے اور جب اس متعین حصے کو بیع جائز ہے تو اس کا اجارہ بھی
جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ علیحدہ کئے ہوئے حصے کی بیع اور اجارہ
جائز ہوتا ہے، دوسرے کہ وہ شریک اپنی ہی ملک کے اندر

معاملہ کر رہا ہے لہذا جس طرح شریک کے ساتھ جائز ہے غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہے۔

علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ ”در مختار“ میں فرماتے ہیں :

”وتفسد (ای ۔ الاجارۃ) ایضا

بالشیوع الا اذا اجر کل نصیبہ او بعضہ من شریکہ، فیجوز، وجوازہ بکل حال“

(الدر المختار مع ج ۶ ص ۳۷ و ۳۸)

شرکت کی وجہ سے ”اجارہ“ فاسد ہو جاتا ہے البتہ اگر مشترکہ چیز کا ایک شریک اپنا کل حصہ یا بعض حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ جائز ہے، اور اس کی ہر صورت جائز ہے۔

اور چونکہ زیر بحث صورت میں مشترک مکان کا ایک شریک دوسرے شریک کو اپنا حصہ کرایہ پر دیتا ہے اس لئے باجماع فقہاء یہ صورت جائز ہے۔

جہاں تک تیسرے معاملے کا تعلق ہے کہ یعنی کمپنی کا اپنے مشترک حصے کو گاہک کے ہاتھ ایک ایک حصہ کر کے فروخت کرنا، تو یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس لئے اگر اس مکان کی زمین اور عمارت دونوں بیع میں داخل ہیں تب تو بیع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر اس مکان کی صرف عمارت بیع میں داخل ہے، زمین داخل نہیں، تب اس عمارت کو شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بالاجماع جائز ہے لیکن کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز میں اختلاف ہے چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ علیہ رد المحتار میں فرماتے ہیں :-

”ولو باع احد الشریکین فی البناء حصتہ

لاجنبی، لایجوز ولشریکہ جاز“

(رد المحتار، کتاب الشریکۃ، ج ۳ ص ۳۶۵)

”اگر کسی عمارت کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ بیع جائز نہیں، البتہ شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔

اور چونکہ زیر بحث مسئلے میں وہ عمارت شریک ہی کے ہاتھ فروخت کی جاتی ہے، اس لئے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

بہر حال، مندرجہ بالا تفصیل سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ تینوں معاملات یعنی شرکت ملک اجارہ اور بیع ان میں سے ہر ایک فی تفسہ جائز ہے اگر ان معاملات کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ کیا جائے اور ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کو مشروط نہ کیا جائے تو ان کے جواز میں کوئی غبار نہیں۔

البتہ اگر یہ معاملات فریقین کے درمیان کسی سابقہ معاہدہ اور ایگرمنٹ کے مطابق انجام پائیوں تو اس میں ”صفقہ فی صفقہ“ کے اصول کی بنیاد پر یا ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کے مشروط ہونے کی وجہ سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ”صفقہ فی صفقہ“ ہونے کی وجہ سے یہ تینوں معاملات بھی ناجائز ہو جائیں گے ”صفقہ فی صفقہ“ فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے، حتیٰ کہ ان فقہائی کے نزدیک بھی یہ ناجائز ہے کہ جو بیع کے اندر بعض مشروط کے جواز کے قائل ہیں جیسے فقہاء حنابلہ چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :-

”الثانی (ای النوع الثانی من الشرط)

فاسد، وهو ثلاثة انواع، احدها ان يشتوط على

صاحبه عقدا اخرم، كسيف او قرض، او بيع، او اجارة،

او صرف الثمن او غيره فهذا يبطل البيع، ويحتمل

ان يبطل اليرسط. وحده الشهور في المذهب ان

هذا الشرط فاسد، يبطل به البيع، لان النبي صلى

اللہ علیہ وسلم قال : لا یحل بیع وسلف، ولا شرطان
 فی بیع ” قال الترمذی : ہذا حدیث صحیح، ولان النبی
 صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیعتین فی بیعة،
 حدیث صحیح و ہذا منہ، وكذلك کل ما فی معنی ذلک،
 مثل ان یقول، علی ان تزوجتی بانبتک، او علی ان
 زوجک ابنتی، فہذا کله لا یصح، قال ابن مسعود :
 صفتان فی صفقة ربا : و ہذا قول ابی حنیفہ
 والشافعی و جمہور العلماء، وجوزہ مالک، وجعل
 العوض المذکور فی الشرط فاسدا“

(الشرح الکبیر علی المقنع لفقہ الدین ابن قدامة، ج ۳ ص ۵۳)

(ذکر الموقل لابن قدامة فی المغنی ج ۳ ص ۲۹۰)

شرط کی دوسری قسم فاسد ہے، اس کی تین صورتیں ہیں ایک
 صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک دوسرے فریقین پر اس
 معاملے کے ساتھ دوسرے معاملے کو مشروط کر دے، مثلاً
 مسلم، یا بیع، یا اجارہ کو بیع کے ساتھ مشروط کر دے، یا حاصل
 ہونے والے عمن کے ساتھ بیع صرف وغیرہ کو مشروط کر دے
 تو یہ شرط اس بیع کو باطل کر دے گی اور احتمال اس بات کا بھی
 ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے (اور بیع درست ہو جائے)
 لیکن مشہور مذہب یہی ہے کہ یہ شرط فاسد ہے، جو بیع کو باطل
 کر دے گی، اس لئے کہ حدیث شریف میں حضور اقدس صلی
 اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیع اور قرض کو جمع کرنا حلال نہیں، اور
 نہ بیع میں شرط لگانا حلال ہے..... امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ
 نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے اس

لئے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے کہ فہی عن بیعتین فی بیعة یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع کے اندر دوسری بیع کرنے سے منع فرمایا ہے " یہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور اوپر بیان کردہ حدیث بھی اس معنی میں ہے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ وہ شرط جو اس معنی میں ہو وہ بھی اس بیع کو باطل کر دے گی مثلاً فریقین میں سے ایک یہ کہے کہ اس شرط پر یہ معاملہ کرتا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دے، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کروں گا اور یہ تمام کا تمام صحیح نہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک معاملے کے اندر دوسرا معاملہ داخل کرنا سود ہے، امام حنیفہ "امام شافعی اور جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے، البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرط کے اندر جس عوض اور بدل کا ذکر ہے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔"

لیکن "صفقة فی صفقة" کی خرابی اس وقت لازم آئے گی جب ایک عقد کے اندر دوسرا عقد مشروط ہو، جب کہ زیر بحث مسئلے میں فریقین آپس میں یہ وعدہ کرتے ہیں کہ وہ دونوں فلاں تاریخ کو عقد اجارہ کریں گے اور فلاں تاریخ کو عقد بیع کریں گے اور پھر یہ دونوں معاملات اپنے اپنے وقت پر کسی شرط کے بغیر منعقد ہو جائیں تو اس صورت میں "صفقة فی صفقة" کی خرابی باہر لازم نہیں آئے گی، اس لئے کہ فقہاء کرام نے کئی مسائل میں اور خاص طور پر "بیع بالوفاء" کے مسئلے میں اس کی صراحت کی ہے چنانچہ فتاویٰ خانہ کی یہ عبارت پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ :

”وان ذکر البیع من غیر شرط ثم ذکر الشرط علی وجه المواعدة، جاز البیع، ویلزم الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس

(الفتاویٰ الحانیہ، ص ۱۳۸ ج ۲)

اگر بیع بغیر کسی شرط کی جائے، اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کیا جائے، تو بیع جائز ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اس لئے کہ آپس کے وعدے بعض اوقات لازم بھی ہوتے ہیں لہذا اس وعدے کو بھی لوگوں کی ضرورت کے لئے لازم قرار دیا جائے گا“

علماء مالکیہ نے بھی ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں جس کو وہ ”بیع الثنایا“ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ”بیع بالوفاء“ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے چنانچہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”لا یجوز بیع الثنایا، وهو ان یقول
ایبک هذا الملك او هذه السلمة علی ان
اتیک بالثمن الی مدة کذا او متی اتیک به
فالبیع مصروف عنی“

(تحریر الاکلام فی مسائل الالتزام، للحطاب ص ۲۳۳)

”بیع الثنایا“ جائز نہیں ہے ”بیع الثنایا“ یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ اپنی یہ ملک یا یہ سامان میں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اگر اتنی مدت کے اندر اندر میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں، یا جب بھی میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں تو اس وقت یہ بیع مجھ پر واپس لوٹ جائے گی“

البتہ اگر بیع شرط کے بغیر ہو جائے، اس کے بعد مشتری بائع سے یہ وعدہ کر لے کہ جب وہ قیمت لائے گا اس وقت وہ اس کو واپس فروخت کر دے گا اس صورت میں یہ وعدہ درست ہو جائے گا اور مشتری کو یہ وعدہ پورا کرنا لازم ہو گا علامہ خطاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”قال في معين الحكم : ويجوز للمستري ان يتطوع للبائع بعد العقد بانه ان جاء الثمن الى اجل كذا، والبيع له، ويلزم المشتري متى جاءه بالثمن في خلال الاجل او عند انقضاءه او بعده على القرب منه ولا يكون للمشتري تفويت في خلال الاجل، فان فعل بيع او هبة او شبه ذلك نقض ان اراده البائع ورد اليه“

(تحریر الکلام للخطاب ص ۲۳۹)

معین الحکام میں فرمایا کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عقد ہونے کے بعد بائع کو بطور احسان یہ کہے کہ اگر وہ اتنی مدت تک ثمن لے آئے گا تو یہ بیع اس کی ہو جائے گی لہذا اگر مدت کے اندر اندر یا مدت پوری ہونے پر یا مدت پوری ہونے کے فوراً بعد بائع ثمن لے آئے تو مشتری کو اپنا وعدہ پورا کرنا لازم ہو گا اور مشتری کے لئے جائز نہیں کہ وہ مدت کے اندر اس بیع کو بیع یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ آگے چلا کر دے اگر مشتری ایسا کرے گا تو اس کا یہ معاملہ نوٹ جائے گا بشرطیکہ

بائع کا اس کو واپس لینے کا ارادہ ہو اور قیمت واپس کر

یہ اس وقت ہے جب بیع کسی شرط کے بغیر وجود میں آجائے اور آپس کا وعدہ بیع مکمل ہونے کے بعد کیا جائے..... بعض فقہاء نے اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ اگر بیع منعقد ہونے سے پہلے بائع اور مشتری آپس میں کوئی وعدہ کر لیں اس کے بعد بیع کسی شرط کے بغیر منعقد کر لیں تو یہ بھی جائز ہے چنانچہ قاضی ابن سادۃ حنفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

شرطا شرطا فاسدا
قبل العقد، ثم عقدا، لم يبطل العقد
ويبطل لو تقارنا

(جامع الفصولین، ۲: ۲۳۷)

عائدین نے عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد کر لی، اس کے بعد آپس میں عقد بیع کی (اس عقد کے اندر کوئی شرط نہیں لگائی) تو اس صورت میں وہ شرط اس عقد کو باطل نہیں کرے گی البتہ اگر وہ شرط عقد بیع کے اندر ہوتی تو اس صورت میں یہ شرط اس عقد کو باطل کر دیتی

”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں قاضی ابن سادۃ فرماتے ہیں:

وكذا لو تواضعا الوفاء قبل البيع، ثم عقدا
بلا شرط الوفاء فالعقد جائز، ولا عبرة بالمواضعة
السابقة، (جامع الفصولین، ۲: ۲۳۷)

اگر عائدین عقد بیع سے پہلے کوئی وعدہ کر لیں پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد بیع کر لیں تو یہ عقد جائز ہے، اور سابقہ وعدہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا

البتہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے ردالمحتار میں جامع الفصولین کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس پر اعتراض کیا ہے، وہ فرماتے

فی جامع الفصولین ایضا : لو شرطاً
 شرطاً فاسداً قبل العقد، ثم
 عقداً، لم یبطل العقد، قلت وینبغی
 الفساد لو اتفقا علی بناء العقد علیہ، كما صرحوا
 بہ فی بیع الهزل، كما سیأتی آخر
 البیوع“ (رد المحتار ۴: ۱۳۵)

جامع الفصولین میں ہے کہ اگر عاقدین نے عقد بیع کرنے
 سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد ٹھیرالی، پھر عقد کیا تو اس
 صورت میں یہ عقد باطل نہ ہوگا..... میں کہتا ہوں کہ اگر
 عاقدین نے اس عقد کو سابقہ شرط کی بنیاد پر کیا ہے تو اس
 صورت یہ عقد فاسد ہونا چاہئے جیسا کہ کتاب البیوع کے
 آخر میں ”بیع الهزل“ میں اس کی صراحت کی ہے“

لیکن علامہ محمد خالد الآتاسی رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ
 کے اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

اقول هذا بحث مصادم للمنقول (ای
 ما هو منقول فی جامع الفصولین) كما علمت و
 قیاسہ علی بیع الهزل قیاس مع القارق، فان
 الهزل كما فی المنار هو ان یراد باشی ما لم یومنع
 له، ولا ما یصلح له اللفظ استعارة ونظیرہ بیع
 التلجئة وهو كما فی الدر المختار، ان یتظہر عقدا
 و همالا یریدانه وهو لیس ببيع فی الحقیقة، فاذا
 اتفقا علی بناء العقد علیہ فقد اعترفا بانهما لم

بریدا انشاء بیع اصلا واین هذا من
مسئلتنا؟ وعلى كل حال فاتباع

(شرح المجلة للاثامی ۲: ۱۱۰)

المنقول اولی

میں کتاہوں کہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بحث
جامع الفصولین کی عبارت سے متصادم ہے جیسا کہ تجھ کو
معلوم ہے اور علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلہ کو
”بیع الہزل“ پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے
کہ صاحب منار کے مطابق ”ہزل“ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ
بول کر ایسی چیز مراد لی جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں
ہوا، اور نہ ہی بطور استعارہ کے اس لفظ کا اس معنی پر اطلاق
ہوتا ہو، اور اس کی نظیر ”بیع التلجئة“ ہے، در مختار میں
”بیع التلجئة“ کی تعریف یہ کی ہے کہ عاقدین آپس میں کسی
عقد کا اظہار کریں جبکہ دونوں کا عقد کرنے کا ارادہ نہ ہو اور
یہ حقیقت میں بیع ہی نہیں ہے لہذا اگر یہ دونوں عاقدین اس
عقد کی بنیاد پر کوئی دوسرا عقد کر لیں تو ایسا کرنا عاقدین کی طرف
سے اس بات کا اعتراف ہو گا کہ انہوں نے اصلاً بیع کرنے کا
ارادہ ہی نہیں کیا تھا اب ظاہر ہے کہ اس مسئلے کا ہمارے مسئلے
سے کیا تعلق ہے بہر حال جامع الفصولین میں ذکر کردہ مسئلے
کی اتباع کرنا زیادہ مناسب ہے۔

چنانچہ متاخرین حنفیہ کی ایک جماعت نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی وعدہ
عقد بیع سے بالکل جدا ہو، چاہے وہ عقد بیع سے پہلے کیا جائے، یا بعد میں کیا جائے
دونوں صورتوں میں وہ وعدہ اصل عقد بیع کے ساتھ ملحق نہیں ہو گا، اور اس وعدہ کی
وجہ سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہوئی ہے، اور نہ یہ لازم آئے گا کہ

”صفقة فی صفقة“ ہے لہذا اب اس معاملے کے جائز ہونے میں کوئی مانع باقی نہ رہا۔

البتہ ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ جس صورت میں بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ کر لیا گیا ہو، اس صورت میں اگرچہ ایجاب و قبول کے وقت اس وعدہ کا زبان سے اظہار نہیں کیا جاتا لیکن ظاہرات ہے کہ وہ وعدہ فریقین کے نزدیک عقد کے وقت ضرور ملحوظ ہو گا اور اسی سابقہ وعدہ کی بنیاد پر عاقدین یہ موجودہ عقد کریں گے، لہذا پھر توزیر بحث معاملہ جس میں عقد بیع سے پہلے آپس کوئی وعدہ ہو گیا ہو اور اس معاملے میں کوئی فرق نہیں رہیگا جس میں صراحتاً دوسرا عقد مشروط ہو، اور حکم معاملے کی حقیقت پر ہونا چاہئے اس کی ظاہری صورت پر نہ ہونا چاہئے لہذا سابقہ کیا ہوا وعدہ بھی شرط کے درجے میں ہو کر اس بیع کو ناجائز کر دیگا۔

میرے علم کی حد تک اس اشکار کا جواب یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ ان دونوں مسئلوں میں صرف ظاہری اور لفظی فرق نہیں ہے، بلکہ حقیقی طور پر ان دونوں میں باریک فرق ہے وہ یہ کہ اگر ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو جس کو اصطلاح میں ”صفقة فی صفقة“ کہتے ہیں اس میں پہلا عقد مستقل اور قطعی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ پہلا عقد دوسرے عقد پر اس طرح موقوف ہوتا ہے کہ یہ اس کے بغیر مکمل ہی نہیں ہو سکتا جس طرح ایک معلق عقد ہوتا ہے۔

لہذا جب بائع نے مشتری سے کہا کہ میں یہ مکان تمہیں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کر ایہ پر دو گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع آئندہ ہونے والے اجارہ پر موقوف رہیگی اور جب عقد کسی آئندہ کے معاملے پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس عقد کو مستقل عقد نہیں کہا جائیگا۔ بلکہ عقد معلق کہا جائیگا۔ اور عقود معارضہ میں تعلیق جائز نہیں۔

اور اگر اس بیع کو نافذ کر دیں، اس کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے، تو اس صورت میں عقد بیع خود بخود کالعدم ہو جائیگا اس لئے کہ عقد

بیع تو عقد اجارہ کے ساتھ مشروط تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط خود بخود فوت ہو جائیگا۔

لہذا جب ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد اول عقد ثانی کے ساتھ معلق ہو جائیگا، گویا بائع نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے تو میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے پر فروخت کر دوں گا ظاہر یہ کہ یہ عقد کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے۔

بر خلاف اس کے کہ بائع اور مشتری ابتداء ہی عقد اجارہ کو بطور ایک وعدہ کے طے کر لیں۔ پھر مطلق غیر مشروط طور پر عقد بیع کریں تو اس صورت میں یہ عقد بیع مستقل اور غیر مشروط ہوگی اور عقد اجارہ پر موقوف نہیں ہوگی۔ لہذا اگر عقد بیع مکمل ہو جانے کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں عقد بیع پر کوئی اثر نہیں پڑیگا، عقد بیع اپنی جگہ پر مکمل اور درست ہو جائیگی۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائیگا کہ چونکہ وعدہ پورا کرنا بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے مشتری کو اس بات پر مجبور کیا جائیگا کہ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے، اس لئے کہ اس نے اس وعدے کے ذریعے بائع کو اس بیع پر آمادہ کیا ہے چنانچہ مالکیہ کے نزدیک قضا بھی اس وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے ضروری ہے البتہ اس وعدے کا اس بیع پر کوئی اثر نہیں پڑیگا جو بیع غیر مشروط طور پر ہوئی ہے لہذا اگر مشتری اپنا وعدہ پورا نہ بھی کرے تب بھی بیع اپنی جگہ پر تام سمجھی جائیگی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیع کے اندر کوئی دوسرا عقد مشروط ہو تو اس صورت میں وہ عقد مکمل ہونے اور فسخ ہونے کے درمیان متردد رہتا ہے، اور اس تردد کی وجہ سے اس عقد کے اندر فساد آجائیگا۔ بخلاف اس کے کہ بیع تو مطلق اور غیر مشروط ہو۔ البتہ اس بیع سے پہلے عائدین آپس میں کوئی وعدہ

کر لیں، تو اس صورت میں اس بیع کے مکمل ہونے میں کوئی تردد باقی نہیں رہیگا، وہ ہر حال میں مکمل ہو جائیگی زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ جن حضرات فقہاء کے نزدیک وعدے کو پورا کرنا لازم ہوتا ہے، ان کے نزدیک اس سابقہ وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے لازم ہو گا۔

بہر حال: شرکت متناقصہ ”کا جائز اور بے غبار طریقہ یہ ہے کہ تینوں معاملات اپنے اپنے اوقات میں دوسرے معاملے سے بالکل علیحدہ علیحدہ کئے جائیں اور ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط نہ ہو، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ عاقدین کے درمیان وعدہ اور ایگریمنٹ ہو جائے جس کے تحت آئندہ کے معاملات طے پائیں۔

چنانچہ عاقدین (گاہک اور کمپنی) اس بات پر اتفاق کر لیں کہ فلاں مکان دونوں مل کر مشترکہ طور پر خریدیں گے، اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو کرایہ پر دیدیگی پھر گاہک کمپنی کے حصے کو مختلف قسطوں میں خرید لے گا حتیٰ کہ گاہک اس پورے مکان کا مالک ہو جائیگا۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ گاہک اور کمپنی کے درمیان یہ معاہدہ صرف وعدہ کی شکل میں ہو، اور ہر عقد اپنے اپنے وقت پر مستقل ایجاب و قبول کے ساتھ کیا جائے۔ اس صورت میں یہ عقد غیر مشروط ہو گا لہذا کرایہ داری میں بیع کا معاملہ مشروط نہ ہو گا اور نہ بیع کے اندر کرایہ داری کا معاملہ مشروط ہو گا۔

واللہ اعلم بالصواب

غیر سودی کاؤنٹر

یعنی پی ایل ایس اکاؤنٹ کی حقیقت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

عرض ناشر

۱۹۸۱ء میں جب حکومت نے بلا سود بینکاری کا آغاز کرتے ہوئے تمام بینکوں میں ”پی۔ ایل۔ ایس“ یعنی پروفٹ اینڈ لوس شیرنگ (نفع نقصان کی شرکت کا کھاتہ) جاری کر دیا گیا۔ اور اس کے لئے ”غیر سودی کاؤنٹرز“ کھول دیئے گئے۔ چونکہ اس کا طریقہ کار تمام تر سودی بنیادوں پر تھا۔ اس لئے حسرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اس کھاتے کی حقیقت لوگوں کے سامنے واضح کرنے کے لئے یہ مضمون تحریر فرمایا۔ جس میں یہ بتا دیا کہ یہ اکاؤنٹ اور کھاتہ بھی سودی کھاتہ ہے اس میں رقم رکھوا کر نفع لینا جائز نہیں۔

مبین اسلامک پبلشرز

غیر سودی کاؤنٹرز

یکم جنوری ۱۹۸۱ء سے حکومت نے بلا سود بینکاری کے آغاز کا اعلان کیا ہے، اور ہر بینک میں ”غیر سودی کاؤنٹر“ کھول دیئے گئے ہیں، حکومت کا کہنا ہے کہ یہ ”بلا سود بینکاری“ کی طرف پہلا قدم ہے اور آئندہ بینکنگ کے پورے نظام کو رفتہ رفتہ غیر سودی نظام میں تبدیل کر دیا جائیگا۔

سود جیسی لعنت سے جلد از جلد چھٹکارا حاصل کرنا ایک اسلامی حکومت کا اہم ترین فریضہ ہے، اور جس دن ہماری معیشت اس شیطانی چکر سے نجات پاگئی، وہ نہ صرف پاکستان، بلکہ پوری انسانیت کے لئے روزِ سعید ہوگا۔ موجودہ حکومت نے بار بار اپنے اس عزم کا اعلان کیا ہے کہ وہ ملکی معیشت کو غیر سودی بنیادوں پر استوار کرنا چاہتی ہے، اور ایک ایسے ماحول میں جہاں بینکوں کے سود کو حلال طیب قرار دینے کی شرمناک کوششیں جاری رہی ہیں، حکومت کی طرف سے اس عزم کے

اظہار کو بھی مسلمانوں نے غنیمت سمجھا، اور اس نیک کام کی طرف جو قدم بھی آگے بڑھایا جائے اُسے ماضی کے مقابلے میں مستحسن ہی قرار دیا جائے گا، اس لئے ان نئے ”غیر سودی کاؤنٹروں“ کے افتتاح کے بعد مسلمانوں کی خاصی بڑی تعداد نے اُسے خوش آمدید کہا اور اپنے اکاؤنٹ ان کاؤنٹروں میں کھلوانے شروع کر دیئے۔

ذاتی طور پر اگرچہ ہمیں اس طریق کار سے شدید اختلاف تھا کہ سودی اور غیر سودی کاؤنٹر متوازی طور پر ساتھ ساتھ چلائے جائیں، مگر جب ان کاؤنٹروں کا افتتاح ہوا تو اس اقدام کو ماضی کے مقابلے میں بہر حال غنیمت سمجھتے ہوئے ہمارا فوری اور پہلا تاثر یہ تھا کہ ان کاؤنٹروں کو کامیاب بنانے کی کوشش کرنی چاہئے، کیونکہ عرصہ دراز کی تمناؤں اور جدوجہد کے بعد اس کام کا آغاز ہو رہا ہے جس کے انتظار میں ایک تہائی صدی بیت گئی ہے، خیال یہ تھا کہ حکمت عملی خواہ کیسی ہو، لیکن غیر سودی بنکاری کا قیام بہر صورت ایک ایسا نیک کام ہے جس میں تعاون خیر ہی خیر ہے، چنانچہ اس کارِ خیر میں تعاون اور حصہ داری کے جذبے کے ساتھ ہم نے اس کی اسکیم کا مطالعہ کیا۔ لیکن افسوس اور شدید افسوس، حسرت اور شدید حسرت اس بات کی۔ ہے کہ ان کاؤنٹروں کے تفصیلی طریق کار کو دیکھنے کے بعد یہ جذبہ بڑی حد تک سرد پڑ گیا۔

یکم جنوری ۱۹۸۱ء کے بعد اطراف و اکناف سے تحریری اور زبانی طور پر ہم سے یہ سوال کیا جا رہا ہے کہ کیا ان کاؤنٹروں سے واقعہً سود ختم ہو گیا ہے؟ اور کیا ایک مسلمان سود کے کسی خطرے کے بغیر ان کاؤنٹروں میں رقم رکھوا سکتا ہے؟

ان سوالات کا علی وجہ البصیرت جواب دینے کے لئے جب ہم نے اس اسکیم کا مطالعہ کیا جو یکم جنوری ۱۹۸۱ء سے نافذ کی گئی ہے، اور اس کے طریق کار کا جائزہ لیا تو اندازہ ہوا کہ سود کی آغوش میں پرورش پائی ہوئی ذہنیت اتنی آسانی سے اس نجاست کا خاتمہ کرنے کے لئے تیار نہیں، بلکہ وہ اس پر تھوڑا سا عطر چھڑک کر

اور کچھ خوش نمائش کر کے کچھ مزید عرصے تک کام چلانا چاہتی ہے۔ لہذا مسلمانوں کو ابھی نہ صرف اور انتظار کرنا ہوگا، بلکہ سود کی گرتی ہوئی دیوار کو۔ جو انشاء اللہ بالآخر گر کر رہے گی۔ صحیح طرح ڈھانے کے لئے ابھی اور جدوجہد کرنی ہوگی۔

چونکہ عام طور پر مسلمانوں بلکہ بیشتر علماء کو بھی اس نئی اسکیم کی تفصیلات پہنچ نہیں سکیں، اس لئے ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ اپنے علم و بصیرت کی حد تک اس اسکیم پر تبصرہ پیش کریں، تاکہ حکومت، عوام اور علماء اس کی روشنی میں راہ عمل طے کر سکیں۔

بینکوں کو غیر سودی نظام پر کس طرح چلایا جائے؟ اور معیشت کے لئے سود کی متبادل اساس کیا ہو؟ اس مسئلے پر مدت دراز سے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں سوچا جا رہا ہے اور اس پر بہت ساعلمی اور تحقیقی کام ہو چکا ہے، فکر و تحقیق کی ان تمام کاوشوں کو سامنے رکھنے کے بعد ایک بات تقریباً تمام تجاویز میں مشترک نظر آتی ہے، اور وہ یہ کہ سود کے اصل متبادل طریقے صرف دو ہیں : ایک نفع و نقصان کی تقسیم یعنی شرکت یا مضاربت اور دوسرے قرض حسن۔

لہذا سود کو ختم کرنے کے بعد بنکاری کا سارا نظام بنیادی طور سے انہیں دو طریقوں پر مبنی ہونا چاہئے۔ البتہ بینک کو بعض ایسے کام بھی کرنے پڑتے ہیں جن کی انجام دہی کے لئے نہ وہ شرکت و مضاربت کا طریقہ اپنا سکتا ہے، اور نہ قرض حسن کا۔ ایسے مقامات پر مجبوری طور سے کچھ دوسرے طریقے بھی مختلف حضرات نے تجویز کئے ہیں، یہ طریقے پورے نظام بنکاری کی بنیاد نہیں بن سکتے، بلکہ انھیں استثنائی یا عبوری طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے۔

بلا سود بنکاری پر اب تک جو علمی اور تحقیقی کام سامنے آیا ہے، ان میں

احقر کی معلومات کی حد تک سب سے زیادہ جامع، مفصل اور حقیقی رپورٹ وہ ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے علماء کرام اور ماہرین معاشیات و بنکاری کی مدد سے مرتب کی ہے اور اب منظرِ عام پر آچکی ہے۔ اس رپورٹ کا حاصل بھی یہی ہے کہ بلا سود بنکاری کی اصل بنیاد نفع و نقصان کی تقسیم پر قائم ہوگی، اور بینک کا بیشتر کاروبار شرکت یا مضاربت پر مبنی ہوگا، البتہ جن کاموں میں شرکت یا مضاربت کار آمد نہیں ہو سکتی، وہاں کے لئے اس رپورٹ میں کچھ اور متبادل راستے بھی تجویز کیے گئے ہیں جنہیں بوقتِ ضرورت عبوری دور میں اختیار کیا جاسکتا ہے، انہی متبادل راستوں میں ایک متبادل راستہ وہ ہے جسے اس رپورٹ میں ”بیع مؤجل“ کا نام دیا گیا ہے۔

اس طریق کار کا خلاصہ اس طرح سمجھئے کہ مثلاً ایک کاشتکار ٹریڈر خریدنا چاہتا ہے لیکن اس کے پاس رقم نہیں ہے، بحالاتِ موجودہ ایسے شخص کو بینک سود پر قرض دیتا ہے، یہاں سود کے بجائے شرکت یا مضاربت اس لئے نہیں چل سکتی کہ کاشتکار ٹریڈر تجارت کی غرض سے نہیں، بلکہ اپنے کھیت میں استعمال کے لئے خریدنا چاہتا ہے۔ اس صورتِ حال کا مثالی حل تو یہ ہے کہ بینک ایسے اشخاص کو قرضِ حسن فراہم کرے، لیکن جب تک بینکوں کی مالی پوزیشن اتنی مضحکم ہو کہ وہ اپنا روپیہ قرضِ حسن کے طور پر دے سکیں، اس وقت تک کے لئے یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ بینک کاشتکار کو روپیہ دینے کے بجائے ٹریڈر خرید کر اُدھار قیمت پر دے دے، اور اپنا کچھ منافع رکھ کر اس کی قیمت متعین کرے اور کاشتکار کو اس بات کی مہلت دے کہ وہ بینک کو ٹریڈر کی مقررہ قیمت کچھ عرصے کے بعد ادا کر دے۔ اس طریقے کو اسلامی کونسل کی رپورٹ میں ”بیع مؤجل“ کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں بینک نے ٹریڈر کی بازاری قیمت پر جو منافع رکھا ہے اسے معاشی اصطلاح میں ”مارک اپ“ کہا جاتا ہے۔

یہ سود سے بچاؤ کا کوئی مثالی طریقہ تو نہیں ہے، لیکن چونکہ مذکورہ صورت میں بینک ٹریڈر کو اپنی ملکیت، اپنے قبضے اور ضمان (RISK) میں لانے کے بعد

فروخت کرتا ہے، اس لئے فقہی اعتبار سے یہ نفع سود نہیں ہوتا، اور فقہائے کرام نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ جن مقامات پر بینک کے سامنے فی الحال کوئی متبادل راستہ نہیں ہے، وہاں کونسل کی رپورٹ میں یہ طریق کار اختیار کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے، جس کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ ضرورت کے مواقع پر صریح سود سے بچنے کے لئے، یہ طریق کار اختیار کر لیا جائے، لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس طریق کار کو سود کی روح باقی رکھنے کا ایک قانونی حیلہ بنا کر بینکاری نظام کی پوری عمارت ”مارک اپ“ کی بنیاد پر کھڑی کر دی جائے۔ چنانچہ کونسل کی مذکورہ رپورٹ میں جہاں سود کے متبادل طریقوں میں ایک طریقہ ”بیچ مؤجل“ مقرر کیا گیا ہے، وہاں پوری صراحت کے ساتھ یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ اس طریق کار کو کن حدود میں استعمال کرنا چاہئے۔ رپورٹ کے تمہیدی نکات میں لکھا ہے کہ :

”کونسل اس امر کو ابتداء ہی میں واضح کر دینا ضروری سمجھتی ہے کہ اسلام کے اقتصادی نظام میں سود کا مثالی متبادل حل ”نفع و نقصان میں شرکت“ یا قرض حسن کی صورت میں سرمائے کی فراہمی ہے۔ اگرچہ اس رپورٹ میں پیش کردہ سفارشات بڑی حد تک نفع و نقصان میں شرکت کے اصول پر مبنی ہیں لیکن بعض سفارشات میں کچھ دوسرے متبادل طریقے مثلاً پٹہ داری، ملکیتی کرایہ داری، بیچ مؤجل، سرمایہ کاری بذریعہ نیلام بھی اپنائے گئے ہیں اگرچہ یہ متبادل طریقے جس صورت میں زیر نظر رپورٹ میں پیش کئے گئے ہیں، سود کے عنصر سے پاک ہیں، تاہم اسلام کے مثالی اقتصادی نظام کے نقطہ نظر سے یہ صرف ”دوسرا متبادل حل“ ہیں۔ اس کے

علاوہ یہ خطرہ بھی موجود ہے کہ یہ طریقے بالآخر سودی لین دین اور اس سے متعلقہ برائیوں کے از سر نو رواج کے لئے چور دروازے کے طور پر استعمال ہونے لگیں۔ لہذا یہ امر ضروری ہے کہ ان طریقوں کا استعمال کم سے کم حد تک صرف ان صورتوں اور خاص حالات میں کیا جائے جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو، اور اس بات کی ہرگز اجازت نہ دی جائے کہ یہ طریقے سرمایہ کاری کے عام معمول کی حیثیت اختیار کر لیں۔

(خاتمہ سود پر اسلامی نظریاتی کونسل کی اردو رپورٹ صفحہ ۱۳)

نیز ”بیج مؤبّل“ کے طریقے کی وضاحت کرتے ہوئے آگے پھر لکھا ہے کہ:

”اگرچہ اسلامی شریعت کے مطابق سرمایہ کاری کے اس طریقے کا جواز موجود ہے، تاہم بلا امتیاز اسے ہر جگہ کام میں لانا دانش مندی سے بعید ہوگا، کیونکہ اس کے بے جا استعمال سے خطرہ ہے کہ سودی لین دین کے از سر نو رواج کے لئے چور دروازہ کھل جائے گا۔ لہذا ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کی جانی چاہئیں کہ یہ طریقہ صرف ان صورتوں میں استعمال ہو جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو۔“

(ایضاً صفحہ ۲۶ فقرہ ۱۷)

اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم یکم جنوری سے نافذ ہونے والی اسکیم کا جائزہ لیتے ہیں تو نقشہ بالکل برعکس نظر آتا ہے۔ اس اسکیم میں نہ صرف یہ کہ ”مارک اپ“ ہی کو غیر سودی کاؤنٹرز کے کاروبار کی اصل بنیاد قرار دے دیا گیا، بلکہ ”مارک اپ“ کے طریق کار میں ان شرائط کا بھی لحاظ نظر نہیں آتا

جو اس ”مارک اپ“ کو محدود فقہی جواز عطا کر سکتی تھیں، چنانچہ اس میں مندرجہ ذیل سنگین خرابیاں نظر آتی ہیں :

① ”بیع مؤجل“ کے جواز کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ بائع جو چیز فروخت کر رہا ہے وہ اس کے قبضے میں آچکی ہو۔ اسلامی شریعت کا یہ معروف اصول ہے کہ جو چیز کسی انسان کے قبضے میں نہ آئی ہو اور جس کا کوئی خطرہ (RISK) انسان نے قبول نہ کیا ہو اُسے آگے فروخت کر کے اس پر نفع حاصل کرنا جائز نہیں، اور زیرِ نظر اسکیم میں ”فروخت شدہ“ چیز کے بینک کے قبضے میں آنے کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ یہ صراحت کی گئی ہے کہ بینک ”مارک اپ اسکیم“ کے تحت کوئی چیز مثلاً چاول اپنے گاہک کو فراہم نہیں کرے گا، بلکہ اس کو چاول کی بازاری قیمت دے گا، جس کے ذریعے وہ بازار سے چاول خرید لے گا، اور اسکیم کے الفاظ یہ ہیں :

”جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی گئی ہے، ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خرید لی ہیں، اور پھر انہیں نوے دن کے بعد واجب الاداء زائد قیمت پر ان اداروں کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے (جو اس سے رقم لینے آئے ہیں)۔“

(ایٹ بینک نیوز یکم جنوری ۱۹۸۱ء صفحہ ۹)

اس میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے قبضے میں کب اور کس طرح آئیں گی؟ اور محض کسی شخص کو کوئی رقم دے دینے سے یہ کیسے سمجھ لیا جائے کہ جو چیز وہ خریدنا چاہ رہا ہے وہ پہلے بینک نے خریدی اور پھر اس کے ہاتھ بیچ دی ہے؟ صرف کاغذ پر کوئی بات فرض کر لینے سے وہ حقیقت کیسے بن سکتی ہے، جب تک اس کا صحیح طریق کار اختیار نہ کیا جائے۔ زیادہ سے

زیادہ جوابات ہو سکتی ہے وہ یہ کہ بینک پہلے اس ادارے کو اپنا وکیل (AGENT) بنائے کہ وہ مطلوبہ چیز بینک کی طرف سے خرید لے اور جب وہ خرید کر بینک کے وکیل کی حیثیت سے اس پر قبضہ کر لے تو پھر بینک اسے فروخت کر دے۔ لیکن اول تو اس طریق کار کی صراحت ہونی چاہئے، دوسرے یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ جب تک وہ ادارہ مطلوبہ چیز خرید کر اس پر بینک کی طرف سے قبضہ نہیں کر لے گا، بینک کی فراہم کی ہوئی رقم اس کے ذمے قرض نہیں ہوگی بلکہ اس کے پاس بینک کی امانت ہوگی۔ یہاں نہ صرف یہ کہ اس قسم کے کسی طریق کار کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ چاول وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک نے جو رقیں رائس کارپوریشن کو پہلے سے دی ہوئی تھیں، ۲۸ مارچ کو یہ سمجھا جائے گا کہ کارپوریشن نے وہ رقیں سود کے ساتھ بینک کو واپس کر دی ہیں، اور پھر بینک نے اسی روز وہ رقیں دوبارہ کارپوریشن کو ”مارک اپ“ کی بنیاد پر دے دی ہیں، اور جس جس کی خریداری کے لئے وہ قرضے دیئے گئے تھے، یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے خرید لی ہے، اور پھر کارپوریشن کو ”مارک اپ“ کی بنیاد پر بیچ دی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جن رقوموں سے کارپوریشن پہلے چاول وغیرہ خرید چکی ہے اور شاید خرید کر آگے فروخت بھی کر چکی ہے اس کے بارے میں کون سی منطق کی رو سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ بینک نے خرید کر دوبارہ کارپوریشن کو بیچی ہے؟

اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ ”بیع مؤجل“ کا طریقہ حقیقی طور پر اپنانا پیش نظر نہیں بلکہ فرضی طور پر اس کا صرف نام لینا پیش نظر ہے، اور انتہا یہ ہے کہ اس جگہ یہ نام بھی برقرار نہیں رہ سکا، بلکہ بینک کی دی ہوئی رقم کو قرض (ADVANCE) اور اس عمل کو قرض دینے (LEND) سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(اسٹیٹ بینک نیوز کیم جنوری ۱۹۸۱ء صفحہ ۷)

(۲) اس اسکیم کی ایک سنگین ترین غلطی اور ہے۔ ”بیع مؤجل“ کے لئے ایک

لازمی شرط یہ ہے کہ معاہدے کے وقت فروخت شدہ شے کی قیمت بھی واضح طور پر متعین ہو جائے، اور یہ بات بھی کہ یہ قیمت کتنی مدت میں ادا کی جائے گی؟ پھر اگر خریدنے والا وہ قیمت معینہ مدت پر ادا نہ کرے تو اس سے وصول کرنے کے لئے تمام قانونی طریقے استعمال کئے جاسکتے ہیں، لیکن ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر معینہ قیمت میں اضافہ کرنے کا شرعا کوئی جواز نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کی بنیاد پر قیمت میں اضافہ کرتے چلے جائیں تو اسی کا دوسرا نام سود ہے، لیکن زیرِ نظر اسکیم میں اس اہم اور بنیادی شرط کی بھی پابندی نہیں کی گئی، بلکہ بعض معاملات میں وضاحت کے ساتھ اس کی خلاف ورزی کی گئی ہے، چنانچہ اس میں کہا گیا ہے کہ امپورٹ بلوں کی ادائیگی میں بینک جو رقم خرچ کرے گا، اس پر ابتداءً میں دن کی مدت کے لئے اعشاریہ ۷۸ فیصد ”مارک اپ“ وصول کرے گا، اور اگر یہ رقم بیس دن میں ادا نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید چودہ دن کے لئے اعشاریہ ۵۸ فیصد ”مارک اپ“ کا مزید اضافہ ہوگا اور اگر ۳۳ دن گزر جائے پر بھی قیمت کی ادائیگی نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید اعشاریہ ۶۲ فیصد ”مارک اپ“ کا اضافہ ہوگا، اور اگر ۴۸ دن گزر جائے پر بھی ادائیگی نہ ہوئی تو آئندہ ہر پندرہ دن کی تاخیر پر مزید اعشاریہ ۷۹ فی صد کے ”مارک اپ“ کا اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔

اندازہ فرمائیے کہ یہ طریق کار واضح طور پر سود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر ”انٹرسٹ“ کے بجائے نام ”مارک اپ“ رکھ دیا جائے اور باقی تمام خصوصیات وہی رہیں تو اس سے ”غیر سودی نظام“ کیسے قائم ہو جائے گا؟

یہ غنیمت ہے کہ مدتوں کے اضافے سے ”مارک اپ“ کی شرحوں میں اضافہ زیرِ نظر اسکیم میں صرف امپورٹ بلوں کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے، دوسرے معاملات میں اس کی مراحت نہیں کی گئی۔ لیکن اگر یہ صورتِ تجویزین اسکیم کی نظر میں ”غیر سودی“ ہے تو شاید وہ دوسرے معاملات میں بھی اس کے

اطلاق میں کوئی قباحت نہ سمجھیں۔

(۳) ملکی ہنڈیوں اور بلز آف ایکسچینج کو بھنانے کے لئے جو طریقہ اسکیم میں تجویز کیا گیا ہے، وہ بعینہ وہی ہے جو آج کل بینکوں میں رائج ہے، اس میں سرمو کوئی فرق نہیں کیا گیا، صرف اس کٹوتی کو جو پہلے کٹوتی (DISCOUNT) کہلاتی تھی، ”مارک ڈاؤن“ کا نام دے دیا گیا ہے، حالانکہ ہنڈیاں بھنانے کے لئے بھی ایک شرعی طریق کار اسلامی کونسل کی رپورٹ میں تجویز کیا گیا ہے۔

(۴) پھر اگر بالفرض اسکیم سے یہ شرعی قباحتیں دور کر دی جائیں تب بھی اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اس اسکیم میں شرکت اور مضاربت کو غیر سودی بینکاری کی اصلی اساس قرار دینے کے بجائے ”مارک اپ“ کو اسکیم کی اصل بنیاد قرار دیا گیا ہے، اور غیر سودی کاؤنٹرز کا بیشتر کاروبار اسی قانونی حیلے کے گرد گھما دیا گیا ہے۔ اس وقت اسٹیٹ بینک آف پاکستان سے جاری ہونے والا پندرہ روزہ اخبار ”اسٹیٹ بینک نیوز“ ہمارے سامنے ہے، اس کے یکم جنوری ۱۹۸۱ء کے شمارے میں ان مداخلات اور اس طریق کار کی تفصیل دی گئی ہے جو غیر سودی کاؤنٹرز میں اختیار کیا گیا ہے، اس تفصیل کے مطابق غیر سودی کاؤنٹرز میں جمع ہونے والی رقوم سات مختلف مداخلات میں استعمال کی جائیں گی، ان سات مداخلات میں سے صرف ایک مداخلت شرکت یا مضاربت کے طریقے کو استعمال کیا گیا ہے، اور باقی تمام مداخلات میں ”مارک اپ“ یا ”مارک ڈاؤن“ کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے اور شرکت یا مضاربت والی مد کو استعمال کرنے کے لئے بھی کوئی نیا طریق کار وضع کرنے کے بجائے یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ یہ رقم مختلف کمپنیوں کے حصص این آئی ٹی یوٹس اور پارٹی میپشن ٹرم سرٹیفکیٹ خریدنے اور انویسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان اور بینکرز اکیڈمی کے ان معاملات میں استعمال کی جائے گی جو نفع و نقصان کی شرکت پر مبنی ہیں۔

اس طریق کار کا حاصل یہ ہے کہ ملک میں شرکت و مضاربت کے دائرے

کو وسیع دینے کا کوئی پروگرام پیش نظر نہیں ہے، بلکہ جو ادارے اس وقت شرکت

یا مضاربت کے طریقے پر کام کر رہے ہیں، غیر سودی کاؤنٹروں کی جتنی رقم ان اداروں میں لگ سکے گی وہ ان میں لگادی جائے گی اور باقی سارا کاروبار ”مارک اپ“ کی بنیاد پر ہوگا۔ اور معاملہ یہ نہیں ہوگا کہ بینک کا اصل کاروبار شرکت یا مضاربت کی بنیادی پر ہو، اور بُرزوی طور پر ضرورت کے وقت ”مارک اپ“ کا طریقہ اختیار کیا جائے بلکہ ”مارک اپ“ کاروبار کی اصل بنیاد ہوگا اور بُرزوی طور پر شرکت یا مضاربت کے طریقے کو بھی اختیار کر لیا جائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ بینکاری کے نظام کو بدل کر اسے مثالی اسلامی اصولوں کے مطابق بنانے کے بجائے چند حیلوں کے سہارے موجودہ نظام جوں کا توں باقی رہے گا۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر ”بیع مؤجل“ کا مذکورہ بالا طریقہ شرعاً جائز ہے اور اُسے بعض مقامات پر اختیار کیا جاسکتا ہے تو پھر پورے نظام بینکاری کو اس کی بنیاد پر چلانے میں کیا قباحت ہے؟ اور اس کے جائز ہونے کے باوجود شرکت یا مضاربت ہی پر کیوں زور دیا جا رہا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”بیع مؤجل“ کا مذکورہ طریقہ جس میں کسی چیز کو ادھار بیچنے کی صورت میں اس کی قیمت بڑھادی جاتی ہے، اگرچہ ٹھیکہ اصطلاحی معنی کے لحاظ سے سود میں داخل نہیں ہوتا، لیکن اس کے رواج عام سے سود خور ذہنیت کی حوصلہ افزائی ہو سکتی ہے، اس لئے یہ کوئی پسندیدہ طریق کار نہیں ہے، اور اس کو پورے نظام بینکاری کی بنیاد بنالینا مندرجہ ذیل وجوہ سے درست نہیں :

① ادھار بیچنے کی صورت میں قیمت بڑھادینا خود فقہاء کرام کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے، اگرچہ اکثر فقہاء اسے جائز کہتے ہیں، لیکن چونکہ اس میں مدت بڑھانے کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے، اور اس طرح اگرچہ یہ ٹھیکہ معنی میں سود نہ ہو، لیکن اس میں سود کی مشابہت یا سود کی خود غرضانہ ذہنیت ضرور موجود ہے، اس لئے بعض فقہاء نے اسے ناجائز بھی قرار دیا ہے، چنانچہ قاضی خان جیسے متحقق حنفی

عالم اسے سود کے حکم میں شامل کر کے اسے حرام کہتے ہیں۔

اور ایسا معاملہ جس کے جواز میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف ہو، اور جس میں سود کی کم از کم مشابہت تو پائی ہی جاتی ہو، اسے شدید ضرورت کے مواقع پر بدرجہٴ مجبوری اختیار کر لینے کی تو گنجائش نکل سکتی ہے لیکن اس پر اربوں روپے کی سرمایہ کاری کی بنیاد کھڑی کر دینا اور اسے سرمایہ کاری کا ایک عام معمول بنالینا کسی طرح درست نہیں۔

(۲) بینک بنیادی طور پر کوئی تجارتی ادارہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مقصد تجارت، صنعت اور زراعت میں سرمائے کی فراہمی ہوتا ہے، اگر ایک تجارتی ادارہ جو تجارت ہی کی غرض سے وجود میں آیا ہو اور جس کے پاس سامان تجارت موجود رہتا ہو وہ ”بیج مؤجل“ کا مذکورہ طریقہ اختیار کرے تو اس کی نوعیت مختلف ہے، لیکن بینک جو نہ تجارتی ادارہ ہے اور نہ سامان تجارت اس کے پاس موجود رہتا ہے، وہ ”بیج مؤجل“ کا یہ طریقہ اختیار کرے تو ایک کاغذی کاروائی کے سوا اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوگی، جس کا مقصد سود سے بچنے کے ایک حیلے کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس قسم کے حیلوں کی شدید ضرورت کے مواقع پر تو گنجائش ہو سکتی ہے، لیکن سارا کاروبار ہی حیلہ سازی پر مبنی کر دینا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

(۳) جب ہم ”غیر سود بنکاری“ کا نام لیتے ہیں اور بینکنگ کو اسلامی اصولوں کے مطابق چلانے کی بات کرتے ہیں تو اس کا منشاء یہ نہیں ہوتا کہ چند حیلوں کے ذریعے ہم موجودہ طریق کار کو ذرا سا تبدیل کر کے سارا نظام جوں کا توں برقرار رکھیں، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے پورے نظام کو تبدیل کر کے اسے اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالیں، جس کے اثرات تقسیم دولت کے نظام پر بھی مرتب ہوں۔ اور سرمایہ کاری کا اسلامی تصور یہ ہے کہ جو شخص کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کر رہا ہے وہ یا تو نفع کا مطالبہ نہ کرے، یا اگر نفع کا مطالبہ کرتا ہے تو نقصان

کے خطرے میں بھی شریک ہو، لہذا ”غیر سودی بینکاری“ میں بنیادی طور پر اس تصور کا تحفظ ضروری ہے، اب اگر بینک کا سارا نظام ”مارک اپ“ کی بنیاد پر استوار کر لیا جائے تو سرمایہ کاری کا یہ بنیادی اسلامی تصور آخر کہاں اطلاق پذیر ہوگا؟ کیا ہم دنیا کو یہی باور کرائیں گے کہ مروجہ بینکنگ سسٹم کی خرابیوں پر پورے عالم اسلام میں جو شور مچ رہا تھا وہ صرف اس لئے تھا کہ ”انٹرسٹ“ کے بجائے ”مارک اپ“ کا حیلہ کیوں استعمال نہیں کیا جا رہا؟ کیا اس حیلے کے ذریعے نظام تقسیم دولت کی مروجہ خرابیوں کا کوئی ہزارواں حصہ بھی کم ہو سکے گا؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں، تو خدا را سوچئے کہ ”مارک اپ“ کا حیلہ استعمال کر کے ہم اسلامی نظام سرمایہ کاری کا کیا تصور دنیا کے سامنے پیش کر رہے ہیں؟

اسی لئے ہمارے فقہاء کرامؒ نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ اکاؤنٹ مواقع پر کسی قانونی تنگی کو دور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کر لینے کی توہمگناہ ہے، لیکن ایسی حیلہ سازی جس سے مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اس کی قطعاً اجازت نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کو جس قسم کا نظام سرمایہ کاری مطلوب ہے وہ ”مارک اپ“ کے ”میک اپ“ سے حاصل نہیں ہوگا، اس کے لئے محض قانونی لیپ پوٹ کی نہیں، انقلابی فکر کی ضرورت ہے، اس غرض کے لئے کاروباری اداروں کو مجبور کرنا ہوگا کہ وہ شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر کام کریں، حسابات رکھنے کے طریقے بدلنے ہوں گے، ٹیکسوں اور بالخصوص انکم ٹیکس کے موجودہ قوانین کی ایسی اصلاح کرنی ہوگی جس سے یہ قوانین بددیانتی اور رشوت ستانی کی دعوت دینے کے بجائے لوگوں میں امانت و دیانت اور ملک و ملت کی خدمت کا جذبہ پیدا کریں، اور سب سے بڑھ کر اس ذہنیت کا خاتمہ کرنا ہوگا جو نقصان کا ادنیٰ خطرہ مول لئے بغیر اپنے ایک ایک روپے پر یقینی نفع کی طلبگار ہوتی ہے۔

لہذا ہم اربابِ حکومت سے نہایت دردمندی کے ساتھ یہ اپیل کرتے ہیں کہ جب آپ نے معیشت کو سود سے پاک کرنے کا مبارک ارادہ کیا ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ اس ارادے کی نیک نیتی پر شبہ کیا جائے

اور جب آپ اس سمت میں عملی اقدام بھی کرنے کے لئے تیار ہیں تو خدا کے لئے یہ کام نیم دلی سے نہ کیجئے، کیونکہ اس قسم کے انقلابی کاموں میں نیم دلی بعض اوقات انتہائی خطرناک نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ اس کے بجائے آپ پوری جرأت و ہمت اور پوری یکسوئی کے ساتھ وہ اقدامات کیجئے جو اس عظیم اور مقدس کام کے لئے ضروری ہیں۔ ابھی غیر سودی کاؤنٹروں کی محض ابتدا ہے اور اس مرحلے پر خرابیوں کی اصلاح نسبتاً آسان ہے، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں مزید پیچیدگیاں پیدا ہوتی جائیں گی، چنانچہ ہماری نظر میں فوری طور سے کرنے کے کام یہ ہیں :

① غیر سودی کاروبار کی اصل بنیاد ”مارک اپ“ کے بجائے نفع و نقصان کی تقسیم کو بنایا جائے۔

② جن مقامات پر ”مارک اپ“ کا طریقہ باقی رکھنا ناگزیر ہو وہاں اس کی شرعی شرائط پوری کی جائیں، یعنی اول تو قیمت کی ادائیگی میں تاخیر پر ”مارک اپ“ کی شرحوں میں اضافے کی شرط کو فی الفور ختم کیا جائے، کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ دوسرے اس بات کی وضاحت کی جائے کہ ”مارک اپ“ کی بنیاد پر فروخت کیا جانے والا سامان بینک کے قفصے میں لا کر فروخت کیا جائے گا۔

③ بل آف ایچیج بھنانے کے لئے ”مارک ڈاؤن“ کا طریقہ ختم کر کے وہ طریق کار اختیار کیا جائے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے تجویز کیا ہے۔

④ ایک اور اہم بات یہ ہے کہ اب تک ”غیر سودی کاؤنٹر“ میں رقم رکھوانے والوں کو یہ نہیں بتایا گیا کہ منافع کی صورت میں ان کو ملنے والی شرح منافع کیا

ہوگی؟ یعنی یہ واضح نہیں ہے کہ بینک نفع کا کتنا حصہ خود رکھے گا اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈرز میں تقسیم کرے گا؟ اس کے بجائے غیر سودی کاؤنٹرز کے پراپکٹس میں یہ کہا گیا ہے کہ شرح کے تعین کلی طور پر بینک کی صواب دید پر ہوگا۔ یہ صورت حال بھی شرعاً درست نہیں۔ جب اکاؤنٹ ہولڈرز کے ساتھ شرکت کا معاملہ کیا جا رہا ہے تو یہ بات معاہدے کے وقت طے ہونی چاہئے کہ نفع کی صورت میں نفع کا کتنا مناسب حصہ بینک کا ہوگا، اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈرز کا؟ ورنہ شرح منافع مجہول ہونے کی بناء پر اس معاملے کی شرعی حیثیت مشکوک ہو جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ جن حضرات نے اس نئے نظام کے تحت ”غیر سودی کاؤنٹروں“ میں اپنے اکاؤنٹ کھلوائے ہیں، ان کو ملنے والے نفع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ نیز جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے سود سے بچنے کی توفیق بخشی ہے، وہ آئندہ ان کاؤنٹروں میں رقم رکھوائیں یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں عرض ہے کہ ”غیر سودی کاؤنٹروں“ کے کاروبار کی جو تفصیل ہم نے دیکھی ہے اس کی رو سے اس کاروبار کے تین حصے ہیں :

① پہلا حصہ واضح طور پر جائز ہے۔ یعنی جو رقمیں عام کمپنیوں کے غیر ترجیحی حصص یا این آئی ٹی یونٹ خریدنے میں لگائی جائیں گی یا کسی اور ایسے کاروبار میں لگائی جائیں گی جو شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر رقمیں وصول کرتا ہو، ان پر حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال ہوگا۔

② دوسرا حصہ واضح طور پر ناجائز ہے۔ یعنی درآمدی بلوں پر ”مارک اپ“ کا جو طریقہ اسکیم میں بتایا گیا ہے کہ وقت مقررہ پر ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں ”مارک اپ“ کی شرح بڑھتی چلی جائے گی۔ یہ واضح طور پر شرعاً ناجائز ہے، اور اس کاروبار سے حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال نہیں ہوگا، اسی طرح ملکی بلوں پر

”مارک ڈاؤن“ کے نام سے کوئی کر کے جو نفع حاصل ہوگا، وہ بھی شرعاً درست نہیں ہوگا۔

(۳) تیسرا حصہ مبہم اور غیر واضح ہے۔ یعنی درآمدی بلوں کے علاوہ دوسری مدت میں جہاں ”مارک اپ“ کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، وہاں صورتِ حال پوری طرح واضح نہیں، وہاں بھی نفع کے ناجائز ہونے کے دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہاں بھی ادائیگی میں تاخیر ہونے پر ”مارک اپ“ کی شرح برومائی جاتی رہے، جس کی اسکیم میں نہ کوئی صراحت ہے نہ تردید۔ اور دوسرے یہ کہ بینک جو سامان ”مارک اپ“ کی بنیاد پر فروخت کر رہا ہے، اس پر بینک کا قبضہ ہونے سے پہلے اُسے فروخت کر دیا جائے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہوئی تو فقہی طور پر اس سے حاصل ہونے والے نفع کی گنجائش ہوگی۔

اس تجزیے سے یہ بات واضح ہوئی کہ فی الحال ان ”غیر سودی کاؤنٹروں“ کا کاروبار جائز اور ناجائز معاملات سے مخلوط ہے، اور اس کا کچھ حصہ مشتبہ ہے۔ لہذا جب تک ان خامیوں کی اصلاح نہ ہو، اس سے حاصل ہونے والے منافع کو کلی طور پر حلال نہیں کہا جاسکتا، اور مسلمانوں کو ایسے کاروبار میں حصہ لینا درست نہیں۔

واللہ اعلم



فارن ایکس چینج

پیر سرٹیفکیٹس کا شرعی حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

مبین اسلامک پبلشرز

عرض ناشر

”فارن ایکیچینج بیرر سٹیفلیٹ“ جو حکومت جاری کرتی ہے، اس کے بارے میں ایک صاحب نے شرعی مسئلہ معلوم کرنے کے لئے دارالافتاء دارالعلوم کراچی میں ایک استفتاء بھیجا، حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اس استفتاء کا تفصیل جواب تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے، اور حضرت مولانا مدظلہم کی عمر میں اور صحت میں برکت عطاء فرمائے، آمین۔

مبین اسلامک پبلشرز

فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ

کا

شرعی حکم

استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین درج ذیل مسئلہ میں کہ جو لوگ بیرون ملک رہتے ہیں اور اپنا زرِ مبادلہ باہر سے لے کر آتے ہیں۔ ان کے لئے حکومت نے ”فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ“ کے نام سے ایک اسکیم جاری کی ہے جس کے ذریعہ ان کو باہر سے لائے ہوئے زرِ مبادلہ کے عوض یہ سرٹیفکیٹ جاری کئے جاتے ہیں۔ اور اس کا حامل اس کو اشاک ایکسچینج میں بھی نفع پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور خود ایک پاکستانی بینک بھی ایک سال کے بعد سو روپے پر ۱۳/۵۰ روپے مزید نفع کے ساتھ اڈو سال کے بعد ۳۱ روپے اور تین سال کے بعد ۵۲ روپے سود یا نفع کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اور اگر چاہے تو اسی کے ذریعہ بوقتِ ضرورت زرِ مبادلہ بھی حاصل کر سکتا ہے۔

ان سرٹیفکیٹ کا خریدنا اور ان پر نفع حاصل کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟



الجواب

حامد او مصلیا

فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ کے بارے میں تحقیق سے یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ جو لوگ پاکستان سے باہر ملازمت کرتے ہیں وہ اگر زرِ مبادلہ پاکستان لے کر آئیں تو حکومت کا قانون یہ ہے کہ وہ بیرونی زرِ مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کرائیں اور اس کے بدلے حکومت کے طے کردہ نرخ کے مطابق پاکستانی روپیہ وصول کریں۔ پاکستان میں رہتے ہوئے زرِ مبادلہ اپنے پاس رکھنا قانوناً جائز نہیں۔ اور جب ایک مرتبہ یہ زرِ مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کرا دیا جائے تو اس کے بعد کسی وقت اس کو واپس لینا بھی قانوناً ممکن نہیں۔ اب حکومت نے یہ فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ اس مقصد سے جاری کئے ہیں کہ جو شخص باہر سے زرِ مبادلہ لا کر ان کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل کر لے تو اس کو تین فوائد حاصل ہوتے ہیں :-

پہلا فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو دکھا کر اس کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سال بھر یہ سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھے تو وہ ساڑھے بارہ فیصد نفع کے ساتھ پاکستانی روپیہ میں بٹھنا سکتا ہے۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ سال گزرنے سے پہلے یا کسی بھی وقت وہ اس کو بازارِ حصص (اشاک ایکسچینج) میں جس قیمت پر چاہے فروخت کر سکتا ہے۔

چونکہ اس سرٹیفکیٹ کی وجہ سے اس کے حامل کو زرِ مبادلہ حاصل کرنے کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اس لئے عام طور پر اسٹاک ایکسچینج میں لوگ اسے زیادہ قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ مثلاً سو روپیہ کا سرٹیفکیٹ ایک سو دس روپیہ میں بک سکتا ہے۔

سرٹیفکیٹ کو دیکھنے اور اس کے متعلق مطبوعہ معلومات کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرِ مبادلہ کی رسید نہیں، بلکہ اس پاکستانی روپیہ کی رسید ہے جو کسی باہر سے آنے والے کو زرِ مبادلہ حکومت کے حوالہ کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام پاکستانی روپے یا اس کی نمائندگی کرنے والے تمسکات کی بنیاد پر زرِ مبادلہ حاصل کرنے کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا، لیکن اس سرٹیفکیٹ کے حامل کو زرِ مبادلہ کے حصول کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ لہذا فقہی اعتبار سے اس کی صورت یہ بنی کہ :-

حکومت نے باہر سے آنے والا زرِ مبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض میں خرید لیا، لیکن یہ پاکستانی روپیہ فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے میں دین بنالیا اور اس دین کی توثیق کے لئے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا۔ اور اس کے حامل کو یہ اختیار دے دیا کہ اگر وہ چاہے تو یہ دین اپنے اصل پاکستانی روپے کی شکل میں وصول کرے یا اگر چاہے تو ادائیگی کے دن کی قیمت کے لحاظ سے زرِ مبادلہ کی شکل میں وصول کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، حامل کے اس پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے کہ جو حکومت کے ذمہ دین ہے۔ اب اگر حکومت ایک سال کے بعد یہ سو روپے کا وثیقہ ایک سو ساڑھے بارہ روپیہ میں لیتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دین پر ساڑھے بارہ فیصد زیادتی ادا کر رہی ہے جو شرعاً واضح طور پر سود ہے۔ اسی طرح اگر اس سرٹیفکیٹ کا حامل یہ وثیقہ بازارِ حصص میں اس کی اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتا ہے تو اس کے معنی بھی یہ ہوئے کہ وہ اپنا دین زیادہ قیمت پر دوسرے کو

فروخت کر رہا ہے اور یہ معاملہ بھی سود ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید ہے اور اس وجہ سے اس کو پاکستانی روپیہ میں کسی بھی طے شدہ نرخ پر فروخت کرنا جائز ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید نہیں ہے جس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ پر غیر ملکی زرمبادلہ کے بجائے صراحۃً پاکستانی روپے کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ جب کبھی زرمبادلہ حاصل کیا جائے تو اتنا زرمبادلہ نہیں ملے گا جس کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل ہوا تھا۔ بلکہ تبادلہ کے دن غیر ملکی زرمبادلہ کے نرخ کے مطابق زرمبادلہ دیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے پچیس (۲۵) سعودی ریال دے کر سو روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا اور چھ ماہ کے بعد وہ اس سرٹیفکیٹ کے بدلے دوبارہ سعودی ریال حاصل کرنا چاہتا ہے جبکہ چھ ماہ کے بعد سعودی ریال مہنگا ہو چکا ہے، تو اسے اتنے سعودی ریال دیئے جائیں گے جتنے اس روز پاکستانی سو روپے میں حاصل ہوتے ہوں۔ مثلاً اس دن کی شرح تبادلہ اگر ۲۳ ریال ہو تو اسے اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ۲۳ ریال ہی حاصل ہوں گے۔ پس یہ واضح دلیل ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، سعودی ریال کا وثیقہ نہیں بلکہ پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے۔

لہذا اس سرٹیفکیٹ کو اس بنا پر خریدنا کہ اسے زیادہ قیمت پر اشاک ایکسچینج میں بیچ دیا جائے گا یا سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت سے ساڑھے بارہ فیصد نفع حاصل کیا جائے گا، سودی معاملہ ہونے کی بناء پر قطعاً ناجائز و حرام ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس غرض سے سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعہ زرمبادلہ حاصل ہو سکے اور اسے اشاک ایکسچینج میں فروخت کرنے یا حکومت سے اس پر منافع حاصل کرنے کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش

ہے، لیکن خریدنے کے بعد اسے زیادہ قیمت پر بیچنا یا اس پر حکومت سے منافع حاصل کرنا ہرگز جائز نہیں۔

واللہ اعلم

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی۔ ۱۴

۲۲-۸-۱۴۰۸ھ



کچھ شبہات

اور

ان کا جواب

”قارئین ایکس چیچ پیئر سرٹیفکیٹ“ کے بارے میں ”ابلاغ“ میں جب یہ مندرجہ بالا سوال اور جواب شائع ہوئے تو اس پر ایک صاحب کا تفصیلی خط موصول ہوا۔ جس کا تفصیلی جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا، وہ خط اور اس کا جواب ذیل میں پیش خدمت ہے۔

معظم و محترم جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب۔ السلام علیکم!

گزشتہ ایک سال سے نجیب الحق صدیقی صاحب کی کرم فرمائی کی وجہ سے ”ابلاغ“ زیر مطالعہ ہے، آپ کے مضامین بہت اشتیاق سے پڑھتا ہوں اور روز بروز آپ کی تبحر علمی، زورِ قلم اور اندازِ تحریر کا مذاح ہوتا جا رہا ہوں۔ اللہ کرے زورِ قلم اور زیادہ ہو۔

شوال المکرم سنہ ۱۳۰۸ ہجری یعنی جون سنہ ۱۹۸۸ء کے ”ابلاغ“ میں قارئین کرنسی سرٹیفکیٹ کے بارے میں جناب والا کی تحقیق اور رائے نظر سے گزری۔ اس سلسلے میں کچھ معروضات پیش خدمت ہیں :-

○ یہ مفروضہ کہ ہر پاکستانی کو وطن واپسی پر سارا فارن کرنسی حکومت کے پاس جمع کرانا ہوتا ہے درست نہیں۔ عرصہ دراز سے حکومت پاکستان نے یہ اجازت دی ہوئی تھی کہ واپس آنے والے پاکستانی چھ ماہ تک غیر ملکی زرِ مبادلہ اپنے پاس فارن کرنسی اکاؤنٹ میں رکھ سکتے ہیں۔ پھر سنہ ۱۹۸۵ء کے ادا خریں یہ مدت بڑھا کر تین سال کر دی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزشتہ سال جب فارن کرنسی سرٹیفکیٹ جاری کئے گئے اس وقت خریدنے والے سارے حضرات یا بیشتر حضرات قانوناً اس بات کے مجاز تھے کہ حکومت کو زرِ مبادلہ نہ دیں اور اپنے پاس ہی رکھیں اور جن لوگوں نے یہ سرٹیفکیٹ خریدے ان کے پیش نظریا تو اور جگہوں سے زیادہ ملنے والی منافع کی شرح تھی یا وہ اپنے سرٹیفکیٹ کو اشاک ایکس چینج میں فروخت کر کے حکومت کی مقرر کردہ شرح تبادلہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔

○ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ”سرٹیفکیٹ کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔“ یہ کچھ حد تک صحیح ہے کیونکہ حامل کو یہ کرنسی پاکستان سے باہر ہی ملے گی، لیکن اگر وہ اس سے پاکستان میں فارن کرنسی اکاؤنٹ کھولنا چاہے گا تو اسے اس بات کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ وہ حامل جس کا پہلے سے فارن کرنسی

اکاؤنٹ موجود ہے وہ سرٹیفکیٹ اس اکاؤنٹ میں جمع کرا سکتا ہے۔

○ گوکہ یہ درست ہے کہ یہ حکومت باہر سے آنے والا زر مبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض خرید کر فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ڈنٹے دین بناتی ہے لیکن فروخت کرنے والا صرف اس لئے حال کے بجائے مستقبل کے روپے میں (جو کہ افراط زر کی وجہ سے روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے) اور حقیقی شرح تبادلہ سے کم لینے کو تیار ہوتا ہے کہ وہ مستقبل میں زر مبادلہ لینے کا استحقاق برقرار رکھتا ہے۔ ماہرین معاشیات کے مطابق صرف اور صرف (FLOATING RAK) ہی کسی کرنسی کی حقیقی قیمت تبادلہ ہوتا ہے۔ حکومتوں کے مقرر کردہ ریٹ کرنسی کی صحیح (WORTH) یعنی (INTRINSIC VALUE) کو (REFLECT) نہیں کرتے۔ اب اگر حکومت مصنوعی طور پر فارن کرنسی کے بدلے کم قیمت دے گی تو بازار میں اس پر (PREMIUM) زیادہ ہو گا۔ مثال کے طور پر آج حکومت زبردستی پر اتر آئے اور ڈالر کی قیمت دس روپیہ طے کر دے تو مارکیٹ میں ڈالر دس فیصد (موجودہ) (PREMIUM) کے بجائے نوے یا سو فیصد پر بیچے گئے گا جو اس کی صحیح قیمت ہے۔ میں اس ضمن میں یاد دلانا چاہتا ہوں کہ آج سے تقریباً پندرہ سال پہلے جب حکومت نے ڈالر کی شرح تبادلہ 14.75 روپیہ مقرر کی ہوئی تھی، ڈالر بازار میں چودہ روپے کا ملتا تھا اور حکومت خود چودہ روپے کی قیمت کو بلا واسطہ بولس واؤچر اسکیم کے ذریعے (SUPPORT) کر رہی تھی۔ مختلف

کرنیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں اُتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے جو کہ ان ممالک میں افراطِ زر اور شرحِ سود کا ایک (FUNCTION) ہے لیکن جن ملکوں میں کرنسی کی نقل و حرکت پر کوئی پابندی نہیں یا جہاں حکومت مصنوعی طور پر شرحِ تبادلہ طے نہیں کرتی وہاں مارکیٹ کی شرح اور حکومت کی شرحِ تبادلہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ دونوں شرحیں مقامی کرنسی کی (INTRINSIC VALUE) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہی نقطہ نظر سے کسی حکومت کو (جو کہ اسلامی حکومت بھی نہیں) اس بات کا کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ عوام کو ان کی غیر ممالک میں کمائی کی کم قیمت دے (جبکہ کسٹم، پولیس، عدالتیں، انکم ٹیکس غرض ہر ادارہ انہیں لوٹنے پر تیار بیٹھا رہتا ہے) اور اگر وہ کم قیمت دیتی ہے تو عوام اس بات کے کس حد تک مجاز ہیں کہ وہ اپنے زرِ مبادلہ کی صحیح قیمت (INTRINSIC VALUE) بازار سے حاصل کریں، خصوصاً جبکہ اسی حکومت نے زرِ مبادلہ کی بازار میں فروخت قانونی قرار دی ہوئی ہے؟

○ دورانِ تحقیق جنابِ والا کے علم میں یہ بات ضرور آئی ہو گی کہ حکومت پاکستان کو ہنڈی کے کاروبار سے ہر سال کروڑوں روپے کا نقصان ہو رہا تھا کیونکہ لوگ حکومت کی ممنوعی شرح کو چھوڑ کر پرائیویٹ اداروں کے ذریعے رقومات کی ترسیل کر رہے تھے۔ میرر فارن ایکس چینج سرٹیفکیٹ جاری کر کے اور ان کی اسٹاک ایکس چینج میں فروخت کو قانونی بنا کر دراصل

حکومت نے ہنڈی کے کاروبار پر ضرب لگائی ہے اور اس بات کا موقع فراہم کیا ہے کہ لوگ زرِ مبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کر سکیں (مجھے ابلاغ صرف ایک سال سے ہی مل رہا ہے اس لئے میرے علم میں نہیں کہ ہنڈی کے کاروبار کے سلسلے میں فقہی نقطہ نظر کیا ہے۔ براہ کرم اس سے بھی آگاہ فرمائیے)۔

ان باتوں کے پیش نظر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ جائز ہے فارن کرنسی کی حقیقی قیمت ہونے کی وجہ سے؟ بالکل اسی طرح جس طرح کمپنیوں کے حصص وغیرہ بازار میں (PAR VALUE) سے زیادہ یا کم اپنی (INTRINSIC VALUE) کی بناء پر فروخت ہوتے ہیں۔ البتہ اس بات سے مکمل اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت کی طرف سے جو ساڑھے بارہ فیصد منافع حاصل کیا جائے گا وہ سودی معاملہ ہونے کی وجہ سے قطعاً ناجائز و حرام ہوگا۔

○ آخری پیرا گراف میں جناب والا نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص اس غرض سے یہ سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقتِ ضرورت اس کے ذریعے زرِ مبادلہ حاصل ہو سکے تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے۔ یہ اجازت بھی عام آدمی کے لئے مسائل کھڑے کر سکتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص پاکستان واپسی پر صرف اور صرف اسی غرض سے یہ سرٹیفکیٹ لیتا ہے کہ بوقتِ ضرورت اس سے زرِ مبادلہ حاصل ہو سکے گا لیکن تین سال بعد جب اس کے بدلے زرِ مبادلہ لینا چاہتا ہے تو ایک لاکھ روپیہ کے سرٹیفکیٹ کی (SURRENDER VALUE) ایک لاکھ باون ہزار روپیہ ہو جانے کی وجہ سے اسے زیادہ زرِ مبادلہ ملتا

ہے۔ یہ باون ہزار یقیناً سود ہے اور اس شخص کے پاس اس سے
 بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ حکومت یہ رقم اسے زبردستی دیگی،
 ایسی صورت میں کیا وہ سود وصول کرنے کا گناہگار نہ ہوگا؟
 بحالتِ مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فارن
 کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں
 دیدے، لیکن ایسی صورت میں روپیہ کی قیمت میں کمی
 (EXCHANGE LOSS) سود سے پوری ہوگی۔

امید ہے مزاجِ بخیر ہوں گے۔

جواب کاغذ پر

مخلص
 مشتم مسعود



الجواب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

محترمی و مکرمی جناب منتسم مسعود صاحب۔ حفظہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

گرامی نامہ ملا۔ جواب کے لئے جس ذہنی یکسوئی کی ضرورت تھی، وہ پچھلے دنوں مفقود رہی، اس لئے جواب میں قدرے تاخیر ہو گئی۔ شرمندہ اور معذرت خواہ ہوں۔

آپ نے جس تفصیل کے ساتھ فارن ایکس چینج پیرر سرٹیفکیٹ کا پورا پس منظر بیان فرمایا ہے، اس پر میں تہ دل سے آپ کا شکر گزار ہوں، باہر سے زر مبادلہ پاکستان منتقل کرنے والوں پر جو پابندیاں قانوناً عائد ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ

مشکلات کا شکار ہیں، ان کا کچھ اندازہ پہلے بھی تھا، آپ کی مفصل تشریح سے اور زیادہ ہو گیا۔ لیکن ان تمام باتوں سے فارن ایکس چینج بیرر سرٹیفکیٹ کی موجودہ شرعی حیثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان مشکلات کا اصل حل تو یہ ہے کہ حکومت زرِ مبادلہ بازاری نرخ پر حاصل کرے۔ یا پھر شرعاً اس بات کی گنجائش بھی نکل سکتی تھی کہ حکومت ان سرٹیفکیٹس کو پاکستانی روپے کا نہیں، بلکہ اُس زرِ مبادلہ کا نمائندہ قرار دے جو حکومت کے حوالے کیا گیا ہے۔ اگر یہ سرٹیفکیٹ زرِ مبادلہ کا نمائندہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حکومت کے ذمے زرِ مبادلہ دین ہے۔ اب اس کے بعد حکومت کسی بھی آئندہ مرحلے پر اسے باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر خرید سکتی ہے، اور یہ قیمت بازاری قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ نیز متبادل طور پر یہ بھی ممکن ہے کہ سرٹیفکیٹ کا حامل بازار میں اُسے بطور حوالہ دے کر اس کے ذریعے زیادہ پاکستانی روپے حاصل کر لے۔

لیکن شرعاً دشواری یہاں سے پیدا ہوئی ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو زرِ مبادلہ کے بجائے پاکستانی روپے کا وثیقہ قرار دیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اسی وقت زرِ مبادلہ کو سرکاری نرخ پر پاکستانی روپے سے خرید لیا ہے، اور اس پاکستانی روپے کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا ہے۔ اب زرِ مبادلہ اس شخص کی ملکیت میں نہیں رہا جس کی بنیاد پر مذکورہ دو طریقوں سے اس کی بیع ممکن ہوتی۔

رہا یہ کہنا کہ موجودہ صورت میں اسٹاک ایکس چینج کے اندر جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ زرِ مبادلہ کی حقیقی قیمت ہونے کی بنا پر جائز ہونا چاہئے، سو یہ توجیہ دو وجہ سے ممکن نہیں ہے۔

اول تو اس لئے کہ وہ زرِ مبادلہ کی نہیں، بلکہ پاکستانی روپے کی قیمت ہے، کیونکہ سرٹیفکیٹ پاکستانی روپے ہی کا وثیقہ ہے، اور روپوں کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ پر بازار میں جو دس یا بارہ فیصد منافع ملتا ہے نہ وہ کلیہً زیرِ مبادلہ کے سرکاری اور بازاری نرخوں کے فرق پر مبنی ہوتا ہے اور نہ اس فرق کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع دس یا بارہ فیصد ہے تو سرکاری اور بازاری نرخوں کا فرق عموماً اس سے کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے حامل کو ہنڈی کے ذریعے زیرِ مبادلہ بھیجنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے جناب کا یہ فرمانا احقر کے نزدیک درست نہیں ہے کہ حکومت کی طرف سے کھلے بازار میں اس سرٹیفکیٹ کی فروخت کی اجازت بازار سے زیرِ مبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کرنے کی اجازت کے مترادف ہے۔

اس کے برخلاف صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ حکومت نے بازار میں زیرِ مبادلہ کو اس کی بازاری قیمت پر بیچنا تو ممنوع قرار دے رکھا ہے، لیکن اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ زیرِ مبادلہ سرکار کو کم قیمت پر فروخت کر کے اس قیمت کی بنیاد پر سودی معاملہ کر کے اپنے اس نقصان کی تلافی کر سکتے ہو۔

یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ غیر ملکی کرنسی کا سرکاری نرخ اُس کے بازاری نرخ سے بہت کم مقرر کرنا، جب کہ کھلے بازار میں زیرِ مبادلہ کی خرید و فروخت بھی قانوناً ممنوع ہو، ایک طرح کا ظلم ہے جس کی عام حالات میں ہمیں شرعاً اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر حکومت ایک غلط کام کر رہی ہو تو اس سے سودی معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، بلکہ وہ بدستور ناجائز ہی رہے گا۔

البتہ چونکہ حکومت نے سرٹیفکیٹ کے حامل سے زیرِ مبادلہ جبراً کم قیمت پر خریدا ہے اس لئے اگر حکومت اسے سال بھر کے بعد سرٹیفکیٹ پر بارہ فیصد منافع دیتی ہے تو اگرچہ یہ منافع سود ہے، لیکن اس میں سے اتنی رقم رکھ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن زیرِ مبادلہ کے سرکاری نرخ اور بازاری نرخ کے فرق کے برابر ہو۔ مثلاً کسی نے ایک سو ڈالر دیکر = ۷۰۰/۱ پاکستانی روپے کا

سرٹیفکیٹ حاصل کیا، جب کہ اس کی بازاری قیمت = ۱۷۵۰ روپے تھی۔ اس میں اس کو پچاس روپے کا نقصان سرکاری جبر کی وجہ سے ہوا جس پر وہ دل سے راضی نہیں تھا، اب اگر سال بھر کے بعد حکومت اسے سرٹیفکیٹ کے بدلے = ۲۳۰۰ روپے دیتی ہے، تو ان روپوں میں سے = ۵۰ روپے اگر وہ ذاتی نقصان کی تلافی کے طور پر وصول کر لے تو شرعاً اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن باقی روپے اس کو اپنے استعمال میں لانے کی اجازت پھر بھی نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اشاک ایکس چینج میں سرٹیفکیٹ بیچ کر بارہ فیصد منافع حاصل ہو تو اس میں سے یہ پچاس روپے وصول کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں یہ پچاس روپے کا نقصان اُسی فریق سے وصول کیا جا رہا ہے جس نے یہ نقصان پہنچایا تھا، اور دوسری صورت میں منافع دینے والا فریق وہ نہیں ہے جس نے نقصان پہنچایا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر

الف کسی ناجائز طریقے سے

ب کے = ۵۰ روپے غصب کر لے پھر وہی

الف سود کے نام سے اس کو اپنی طرف سے = ۵۰ روپے ادا کرے تو

ب کے لئے یہ = ۵۰ روپے بحیثیت سود نہیں، بلکہ بحیثیت تلافی نقصان لینے کی گنجائش ہے، لیکن اگر

ج اس کو اس کے کسی قرض پر = ۵۰ روپے سود دے تو اس کا استعمال اس کے لئے اس بناء پر جائز نہیں ہوگا کہ

الف نے اسے = ۵۰ روپے کا نقصان پہنچایا تھا۔

اس تفصیل سے آپ کے آخری سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے، اور وہ یہ اگر کوئی شخص صرف زرمبادلہ وصول کرنے کے حق کا تحفظ کرنے کے لئے فارن

ایکس چینج بیر سرٹیفکیٹ خریدتا ہے اور سال بھر کے بعد اس پر حکومت سود دیتی ہے تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (FACE VALUE) اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، اور اس سے زائد اتنی رقم لینے کی بھی گنجائش ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن (نہ کہ منافع وصول ہونے کے دن) اس کے ادا کردہ زیر مبادلہ کی بازاری قیمت اور سرکاری نرخ کے فرق کے برابر ہو، لیکن اس سے زیادہ جتنی رقم حکومت کی طرف سے ملے، وہ یقیناً سود ہے، اور اسے ذاتی استعمال میں لانا جائز نہیں، بلکہ اس سے اپنی جان چھڑانے کی نیت سے اسے صدقہ کر دینا واجب ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ :

”بحالتِ مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دیدے۔“

تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لینا درست نہیں، بلکہ اس فارن کرنسی کے دیتے وقت اس کی بازاری قیمت سرٹیفکیٹ کی اصلی قیمت (FACE VALUE) سے جتنی زائد تھی، صرف اتنی وصول کرنے کی گنجائش ہے، اس سے زائد نہیں، اور احتیاط تو بلاشبہ اسی میں ہے کہ اصلی قیمت (FACE VALUE) پاس رکھ کر باقی سب صدقہ کر دی جائے۔

یہ واضح کرنا بھی مناسب ہے کہ اس رقم کو خیرات کرنے کا مطلب رفاہی کاموں میں لگانا نہیں، بلکہ مستحقِ زکوٰۃ کو مالک بنا کر صدقہ کرنا ہے۔ البتہ یہ رقم اپنے باپ، بیٹے، شوہر اور بیوی کو بھی دی جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ مستحقِ زکوٰۃ ہوں۔

ایک اور بات آخر میں قابلِ ذکر یہ ہے کہ آپ نے ایک جگہ افراطِ زر کی بنیاد پر روپے کی قیمت میں کمی کا بھی ذکر فرمایا ہے، جس سے ایسا لگتا ہے کہ ادائیگیوں

میں روپے کی قیمت میں کمی کا بھی لحاظ ہونا چاہئے۔ شرعی نقطہ نظر سے قرض اور دیگر واجبات اور دیون کے لین دین میں افراطِ زر کی شرح میں تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے ادائیگی کے وقت اس پہلو کو مد نظر نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مسئلے کی مکمل تحقیق احقر نے اپنے ایک مفصل مقالے میں کی ہے جو انشاء اللہ عنقریب ”ابلاغ“ میں شائع ہو جائے گا۔

دُعاء میں یاد رکھنے کی درخواست ہے

والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۳-۱۲-۸۰ھ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَالَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ
وَيُنَزِّلُ الْمَطَرَ
وَالَّذِي يَبْدَأُ الْحَيَاةَ
وَيُعِيدُهَا
وَالَّذِي يُخْرِجُ الْمَوْتَى
وَيُعِيدُهَا
وَالَّذِي يُخْرِجُ الْمَوْتَى
وَيُعِيدُهَا

ووٹ کی اسلامی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میں اسلامک پبلشرز

فہرست مضامین

صفحہ	مضامین
۲۸۵	۱۔ انتخابات میں ووٹ کی اسلامی حیثیت
۲۸۵	۲۔ اپنے ووٹ کو استعمال کرنا شرعاً ضروری ہے
۲۸۷	۳۔ ووٹ نہ دینا حرام ہے
۲۸۹	۴۔ انتخابات خالص دنیاوی معاملہ نہیں
۲۹۶	۵۔ نااہل کو ووٹ دینا شدید تر گناہ ہے
۲۹۴	۶۔ انتخابی مہم کے دس منکرات

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

انتخابات میں ووٹ کی اسلامی حیثیت

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

اما بعد !

موجودہ دور کی گندی سیاست نے الیکشن اور ووٹ کے لفظوں کو اتنا بدنام کر دیا ہے کہ ان ساتھ مکرو فریب، جھوٹ، رشوت اور دغا بازی کا تصور لازم ذات ہو کر رہ گیا ہے، اسی لئے اکثر شریف لوگ اس جھنجھٹ میں پڑنے کو مناسب ہی نہیں سمجھتے۔ اور یہ غلط فہمی تو بے حد عام ہے کہ الیکشن اور ووٹوں کی سیاست کا دین و مذہب سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس سلسلے میں ہمارے معاشرے کے اندر چند در چند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں، یہاں ان کا ازالہ بھی ضروری ہے۔

اپنے ووٹ کو استعمال کرنا شرعاً ضروری ہے

پہلی غلط فہمی تو سیدھے سادے لوگوں میں اپنی طبعی شرافت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، اس کا منشاء اتنا بُرا نہیں، لیکن نتائج بہت برے ہیں، وہ غلط فہمی یہ ہے کہ

آج کی سیاست مکرو فریب کا دوسرا نام بن چکی ہے، اس لئے شریف آدمیوں کو نہ سیاست میں کوئی حصہ لینا چاہیے، نہ الیکشن میں کھڑا ہونا چاہئے اور نہ ووٹ ڈالنے کے خرچے میں پڑنا چاہئے۔

یہ غلط فہمی خواہ کتنی نیک نیتی کے ساتھ پیدا ہوئی ہو، لیکن بہر حال غلط اور ملک و ملت کے لئے سخت مضر ہے۔ ماضی میں ہماری سیاست بلاشبہ مفاد پرست لوگوں کے ہاتھوں گندگی کا ایک تالاب بن چکی ہے، لیکن جب تک کچھ صاف ستھرے لوگ اسے پاک کرنے کے لئے آگے نہیں بڑھیں گے اس گندگی میں اضافہ ہی ہوتا چلا جائیگا۔ اور پھر ایک نہ ایک دن یہ نجاست خود ان کے گھروں تک پہنچ کر رہے گی۔ لہذا عقلمندی اور شرافت کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ سیاست کی اس گندگی کو دور دور سے بُرا کہا جاتا رہے بلکہ عقلمندی کا تقاضا یہ ہے کہ سیاست کے میدان کو ان لوگوں کے ہاتھ سے چھیننے کی کوشش کی جائے جو مسلسل اسے گندا کر رہے ہیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ سرورِ کونین صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿التاس إذا راؤ الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب﴾

(جمع الفوائد صفحہ ۵۱ جلد ۲: بحوالہ ابوداؤد وترمذی)

”اگر لوگ ظالم کو دیکھ کر اس کا ہاتھ نہ پکڑیں تو کچھ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب پر اپنا عذاب عام نازل فرمائیں۔“

اگر آپ کھلی آنکھوں دیکھ رہے ہیں کہ ظلم ہو رہا ہے، اور انتخابات میں سرگرم حصہ لے کر اس ظلم کو کسی نہ کسی درجے میں مٹانا آپ کی قدرت میں ہے تو اس حدیث کی رو سے یہ آپ کا فرض ہے کہ خاموش بیٹھنے کے بجائے ظالم کا ہاتھ پکڑ

کر اس ظلم کو روکنے کی مقدور بھرکوشش کریں۔

بہت سے دین دار لوگ سمجھتے ہیں کہ اگر ہم اپنا ووٹ استعمال نہیں کریں گے تو اس سے کیا نقصان ہوگا؟ لیکن سنیے! کہ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کیا ارشاد فرماتے ہیں؟ حضرت سہل بن ضیف رضی اللہ عنہ سے مسند احمد میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿مَنْ أَذِلَّ عِنْدَهُ مُؤْمِنٌ فَلَمْ يَنْصُرْهُ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَنْصُرَهُ

أَذَلَّهُ اللَّهُ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ﴾ (ایضاً صفحہ ۵۱، جلد ۲)

”جس شخص کے سامنے کسی مومن کو ذلیل کیا جا رہا ہو اور وہ اس کی مدد کرنے پر قدرت رکھنے کے باوجود مدد نہ کرے تو اللہ تعالیٰ اسے (قیامت کے میدان میں) برسرِ عام رسوا کرے گا۔

ووٹ نہ دینا حرام ہے

شرعی نقطہ نظر سے ووٹ کی حیثیت شہادت اور گواہی کی سی ہے، اور جس طرح جھوٹی گواہی دینا حرام اور ناجائز ہے۔ اسی طرح ضرورت کے موقع پر شہادت کو چھپانا بھی حرام ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے :

﴿وَلَا تَكْمُلُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْمُلْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾

”اور تم گواہی کو نہ چھپاؤ“ اور جو شخص گواہی کو چھپائے، اس کا دل گناہ گار ہے۔“

اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿مَنْ كَفَرَ شَهَادَةً إِذَا دُعِيَ إِلَيْهَا كَانَ كَمَنْ شَهِدَ بِالزُّورِ﴾

(جمع الفوائد بحوالہ طبرانی صفحہ ۶۲ جلد ۱)

”جس کسی کو شہادت کے لئے بلایا جائے، پھر وہ اسے چھپائے تو وہ ایسا ہے جیسے جھوٹی گواہی دینے والا۔“

بلکہ گواہی دینے کے لئے تو اسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ کسی کے مطالبہ کرنے سے پہلے ہی انسان اپنا یہ فریضہ ادا کر دے، اور اس میں کسی کی دعوت یا ترغیب کا انتظار بھی نہ کرے، حضرت زید بن خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ

يُسْأَلَهَا﴾ (ایضاً صفحہ ۲۶۱ جلد ۱ بحوالہ مالک و مسلم وغیرہ)

”کیا میں تمہیں نہ بتاؤں کہ بہترین گواہ کون ہے؟ وہ شخص ہے جو اپنی گواہی کسی کے مطالبہ کرنے سے پہلے ہی ادا کر دے۔“

دوٹ بھی بلاشبہ ایک شہادت ہے، قرآن و سنت کے یہ تمام احکام اس پر بھی جاری ہوتے ہیں، لہذا ووٹ کو محفوظ رکھنا دینداری کا تقاضا نہیں، اس کا زیادہ سے زیادہ صحیح استعمال کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ یوں بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر شریف، دیندار اور معتدل مزاج کے لوگ انتخابات کے تمام معاملات سے بالکل یکسو ہو کر بیٹھ جائیں تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ یہ پورا میدان، شریروں، فتنہ پردازوں اور بے دین افراد کے ہاتھوں میں سوپ رہے ہیں، ایسی صورت میں کبھی بھی یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ حکومت نیک اور اہلیت رکھنے والے افراد کے ہاتھ میں آئے، اگر دین دار لوگ سیاست سے اتنے بے تعلق ہو کر رہ جائیں تو پھر انہیں ملک کی دینی اور اخلاقی تباہی کا شکوہ کرنے کا بھی کوئی حق نہیں پہنچتا، کیوں

کہ اس کے ذمہ دار وہ خود ہوں گے اور ان کے حُکام کا سارا عذاب و ثواب ان ہی کی کردن پر ہو گا اور خود ان کی آنے والی تسلیں اس شرفِ ساد سے کسی طرح محفوظ نہیں رہ سکیں گی جس پر بند باندھنے کی انہوں نے کوئی کوشش نہیں کی۔

انتخابات خالص دنیاوی معاملہ نہیں

انتخابات کے سلسلے میں ایک دوسری غلط فہمی پہلی سے زیادہ سنگین ہے، چونکہ دین کو لوگوں نے صرف نماز، روزے کی حد تک محدود سمجھ لیا ہے، اس لئے سیاست و معیشت کے کاروبار کو وہ دین سے بالکل الگ تصور کر کے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سارے معاملات دین کی گرفت سے بالکل آزاد ہیں۔ چنانچہ بہت سے لوگ ایسے بھی دیکھے گئے ہیں جو اپنی نجی زندگی میں نماز، روزے اور وظائف و اوراد تک کے پابند ہوتے ہیں، لیکن نہ انہیں خرید و فروخت کے معاملات میں حلال و حرام کی فکر ہوتی ہے، نہ وہ نکاح و طلاق اور برادریوں کے تعلقات میں دین کے احکام کی کوئی پروا کرتے ہیں۔

ایسے لوگ انتخابات کو بھی ایک خالص دنیاوی معاملہ سمجھ کر اس میں مختلف قسم کی بد عنوانیوں کو گوارا کر لیتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ ان سے کوئی بڑا گناہ سرزد ہوا ہے، چنانچہ بہت سے لوگ اپنا ووٹ اپنی دیا نندارانہ رائے کے بجائے محض ذاتی تعلقات کی بنیاد پر کسی نا اہل کو دے دیتے ہیں، حالانکہ وہ دل میں خوب جانتے ہیں کہ جس شخص کو ووٹ دیا جا رہا ہے وہ اس کا اہل نہیں، یا اس کے مقابلے میں کوئی دوسرا شخص اس کا زیادہ حق دار ہے، لیکن صرف دوستی کے تعلق، برادری کے رشتے، یا ظاہری لحاظ و متروت سے متاثر ہو کر وہ اپنے ووٹ کو غلط جگہ استعمال کر لیتے ہیں، اور کبھی خیال میں بھی نہیں آتا کہ شرعی و دینی لحاظ سے انہوں نے کتنے بڑے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے کہ ووٹ ایک شہادت ہے اور شہادت کے بارے میں قرآن کریم کا ارشاد یہ ہے۔

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا ۖ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾

”اور جب کوئی بات کہو تو انصاف کرو، خواہ وہ شخص (جس کے خلاف بات کہی جا رہی ہے) تمہارا قرابت داری کیوں نہ ہو۔“

لہذا جب کسی شخص کے بارے میں ضمیر اور دیانت کا فیصلہ یہ ہو کہ جس شخص کو ووٹ دے رہے ہو وہ ووٹ کا مستحق نہیں ہے۔ یا کوئی دوسرا شخص اس کے مقابلے میں زیادہ اہلیت رکھتا ہے، تو اس وقت محض ذاتی تعلقات کی بناء پر اسے ووٹ دے دینا ”جھوٹی گواہی“ کے ذیل میں آتا ہے۔ اور قرآن کریم میں جھوٹی گواہی کی مذمت اتنی شدت کے ساتھ کی گئی ہے کہ اسے بُت پرستی کے ساتھ ذکر فرمایا گیا ہے۔ ارشاد ہے :

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ﴾

”پس تم پرہیز کرو بتوں کی نجاست سے اور پرہیز کرو جھوٹی بات کہنے سے۔“

اور حدیث شریف میں سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد مواقع پر جھوٹی گواہی کو اکبر الکبائر میں شمار کر کے اس پر سخت وعیدیں ارشاد فرمائی ہیں۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں اکبر الکبائر (بڑے بڑے گناہ) نہ بتاؤں؟ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور خوب اچھی طرح سنو! جھوٹی گواہی، جھوٹی بات! حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تکیہ لگائے ہوئے بیٹھے تھے، جب جھوٹی گواہی کا ذکر آیا تو اٹھ کر بیٹھ

گئے، اور ”جھوٹی گواہی“ کا لفظ بار بار ارشاد فرماتے رہے۔ یہاں تک کہ ہم دل میں کہنے لگے کہ کاش! آپ خاموش ہو جائیں۔

(بخاری و مسلم، جمع الفوائد صفحہ ۱۲۲ جلد ۲)

یہ وعیدیں تو صرف ووٹ کے اس غلط استعمال پر صادق آتی ہیں جو محض ذاتی تعلقات کی بناء پر دیا گیا ہو، اور روپے پیسے لے کر کسی نااہل کو ووٹ دینے میں جھوٹی گواہی کے علاوہ رشوت کا عظیم گناہ بھی ہے۔

لہذا ووٹ ڈالنے کے مسئلہ کو ہرگز یوں نہ سمجھا جائے کہ یہ ایک خالص دنیوی مسئلہ ہے، اور دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یقین رکھئے کہ آخرت میں ایک ایک شخص کو اللہ کے سامنے کھڑا ہونا ہے، اور اپنے دوسرے اعمال کے ساتھ اس عمل کا بھی جواب دینا ہے کہ اس نے اپنی اس ”شہادت“ کا استعمال کس حد تک دیانت داری کے ساتھ کیا ہے۔

نااہل کو ووٹ دینا شدید تر گناہ ہے

بعض حضرات یہ بھی سوچتے ہیں کہ اگر نااہل کو ووٹ دینا گناہ ہے تو ہم کون سے پاکباز ہیں؟ ہم صبح سے لے کر شام تک بے شمار گناہوں میں ملوث رہتے ہیں۔ اگر اپنے گناہوں کی طویل فہرست میں ایک اور گناہ کا اضافہ ہو جائے تو کیا حرج ہے؟ لیکن خوب سمجھ لیجئے کہ یہ نفس و شیطان کا سب سے بڑا دھوکہ ہے، اول تو انسان اگر ہر گناہ کے ارتکاب کے وقت یہی سوچا کرے تو وہ کبھی کسی گناہ سے نہیں بچ سکتا، اگر کوئی شخص تھوڑی سی گندگی میں ملوث ہو جائے تو اس کو اس سے پاک ہونے کی فکر کرنی چاہیے نہ کہ وہ غلاطی کے کسی تالاب میں چھلانگ لگا دے۔

دوسری بات یہ ہے کہ گناہ گناہ کی نوعیتوں میں بھی بڑا فرق ہے، جن گناہوں کے نتائج بد پوری قوم کو بھگتنے پڑیں، ان کا معاملہ پرائیویٹ گناہوں کے مقابلے میں

بہت سخت ہے۔ انفرادی نوعیت کے جرائم، خواہ اپنی ذات میں کتنے ہی گناہوں اور شدید ہوں، لیکن ان کے اثرات دو چار افراد سے آگے نہیں بڑھتے۔ اس لئے ان کی تلافی بھی عموماً اختیار میں ہوتی ہے، ان سے توبہ واستغفار کر لینا بھی آسان ہے، اور ان کے معاف ہو جانے کی امید بھی ہر وقت کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے برخلاف جس گناہ کا بُرا نتیجہ پورے ملک اور پوری قوم نے بھگتنا ہو، اس کی تلافی کی کوئی صورت نہیں، یہ تیر کمان سے نکلنے کے بعد واپس نہیں آسکتا، اس لئے اگر کسی وقت انسان اس بد عملی سے آئندہ کے لئے توبہ کر لے تو کم از کم ماضی کے جرم سے عہدہ برا ہونا بہت مشکل ہے، اور اس کے عذاب سے رہائی کی امید بہت کم ہے۔

اس حیثیت سے یہ گناہ چوری، ڈاکہ، زنا کاری اور دوسرے تمام گناہوں سے شدید تر ہے۔ اور اسے دوسرے جرائم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

یہ درست ہے کہ ہم صبح وشام بیسیوں گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، مگر یہ سب گناہ ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت توبہ کی توفیق بخشے تو معاف بھی ہو سکتے ہیں اور ان کی تلافی بھی کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم اپنی گردن ایک ایسے گناہ میں بھی پھنسالیں جس کی تلافی ناممکن اور جس کی معافی بہت مشکل ہے۔

بعض لوگ یہ بھی سوچتے ہیں کہ لاکھوں دوئوں کے مقابلے میں ایک شخص کے ووٹ کی کیا حیثیت ہے؟ اگر وہ غلط استعمال بھی ہو جائے تو ملک و قوم کے مستقبل پر کیا اثر انداز ہو سکتا ہے؟

لیکن خوب سمجھ لیجئے کہ اول تو اگر ہر شخص ووٹ ڈالتے وقت یہی سوچنے لگے تو ظاہر ہے کہ پوری آبادی میں کوئی ایک ووٹ بھی صحیح استعمال نہیں ہو سکتا گا۔ پھر دوسری بات یہ ہے کہ دوئوں کی گنتی کا جو نظام ہمارے یہاں رائج ہے اس میں صرف ایک ان پڑھ، جاہل شخص کا ووٹ بھی ملک و ملت کے لئے فیصلہ کن ہو سکتا ہے، اگر

ایک بے دین، بد عقیدہ اور بد کردار امیدوار کے بیلٹ بکس میں صرف ایک ووٹ
دوسروں سے زیادہ چلا جائے تو وہ کامیاب ہو کر پوری قوم پر مسلط ہو جائے گا۔ اس
طرح بعض اوقات صرف ایک جاہل اور اُن پڑھ انسان کی معمولی سی غفلت، بھول
چوک یا بددیانتی بھی پورے ملک کو تباہ کر سکتی ہے۔ اس لئے مروجہ نظام میں ایک ایک
ووٹ قیمتی ہے اور یہ ہر فرد کا شرعی، اخلاقی، قومی اور ملی فریضہ ہے کہ وہ اپنے ووٹ
کو اتنی ہی توجہ اور اہمیت کے ساتھ استعمال کرے جس کا وہ فی الواقع مستحق ہے۔

انتخابی مہم کے دس منکرات

انتخابات کا ہنگامہ ہمارے معاشرے میں بے شمار گناہوں اور بدعنوانیوں کا ایسا طوفان لے کر آتا ہے جس کی ظلمت پورے ماحول پر چھا جاتی ہے، اور اس میں شریعت، اخلاق، شرافت اور مروت کی بنیادوں پر اتنی متواتر ضربیں لگتی ہیں کہ پورا ملک لرز کر رہ جاتا ہے۔ ان گناہوں اور بدعنوانیوں کا انتہائی افسوسناک پہلو یہ ہے کہ دلوں سے ان گناہوں کے گناہ ہونے کا احساس بھی مٹا جا رہا ہے اور اقتدار طلبی کی اس اندھی دوڑ میں سب کچھ شیر مادر بن کر رہ گیا ہے، اور چونکہ معاشرے میں ان برائیوں کا چلن کسی روک ٹوک کے بغیر اتنا عام ہو گیا ہے کہ اب کوئی ان برائیوں کے خلاف بولتا بھی نہیں، اس لئے ایسے حضرات کو بھی ان کے بُرا یا گناہ ہونے کا خیال ہی نہیں آتا، جن کی نیت جان بوجھ کر بُرائی کرنے کی نہیں ہوتی۔ لہذا آج کی محفل میں ایسی چند برائیوں کا ذکر اس جذبے سے کیا جا رہا ہے کہ جو اللہ کا بندہ ان سے بچ سکے وہ بچ جائے اور دوسرے حضرات کے دل میں کم از کم ان کے گناہ اور بُرائی ہونے کا احساس پیدا ہو جائے۔

① انتخابات کے تعلق سے جو گناہ اور منکرات ہمارے ماحول میں پھیلے ہوئے ہیں، ان سب کی بنیادی جڑ تو اقتدار کی ہوس اور کسی منصب تک پہنچنے کی حرص ہے۔ جس کا جواز تلاش کرنے کے لئے بعض اوقات ملک و ملت کی خیر خواہی کی معصوم تاویل کر لی جاتی ہے۔ حالانکہ حکومت و اقتدار کے بارے میں قرآن و سنت کی ہدایات یہ ہیں کہ وہ کوئی پھولوں کی بیج نہیں ہے جس کی طرف لپکنے میں ایک دوسرے سے آگے نکلنے کی کوشش کی جائے، بلکہ یہ دنیا و آخرت کی ذمہ داری کا وہ جوا ہے جسے

گردن پر رکھنے سے پہلے انسان کو لرزنا ضرور چاہئے، اور شدید مجبوری کے بغیر اپنے آپ کو اس آزمائش میں ڈالنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو خلافت کے لئے نامزد کرنے کو کہا گیا تو انہوں نے ایک جواب یہ بھی دیا کہ :

”ذمہ داری کا طوق خطاب کے خاندان میں بس ایک ہی شخص (یعنی خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ) کے گلے میں پڑ گیا تو کافی ہے، میں اپنے بیٹے کے گلے کو اس سے گرانبار کرنا نہیں چاہتا۔

اگر کسی شخص کے دل میں واقعہً اس گرانبار ذمہ داری کا کماحقہ احساس ہو تو بے شک اس کا جائز ذرائع سے اقتدار تک پہنچنا ملک و ملت کی خیر خواہی کے جذبے سے ہوتا ہے جو اس کی ادا ادا سے جھلکتا ہے، اور اس کے نتیجے میں کبھی وہ خرابیاں، بدعنوانیاں اور گناہ وجود میں نہیں آتے جن کے زہریلے اثرات سے آج کی سیاسی فضا مسموم ہے۔

لیکن جب اقتدار کو ایک منفعت، ایک لذت اور ایک مادی مفاد سمجھ لیا جائے اور اسے حاصل کرنے کے لئے تن من دھن کی ساری طاقتیں لٹائی جانے لگیں تو یہ اقتدار کی وہ حرص ہے، جس کے بطن سے خیر و فلاح برآمد نہیں ہو سکتی، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وہ گناہوں، بُرائیوں، خود غرضیوں اور بدعنوانیوں کو جنم دے کر معاشرے میں شر اور فساد کو پھیلاتا ہے۔

(۲) اسی شر و فساد کا ایک حصہ یہ ہے کہ ہماری انتخابی مہمات میں ایک دوسرے پر الزام تراشی اور بہتان طرازی کو شیر مادر سمجھ لیا گیا ہے۔ اپنے مقابل کو رچت کر کے اپنی فتح کا ہاتھ بلند کرنے کے لئے اُس پر بلا تحقیق ہر قسم کا الزام عائد کرنا حلالِ طیب قرار پا چکا ہے، بلکہ یہ اس سیاسی جنگ کا لازمی حصہ ہے جس کے بغیر سیاسی فتح کو ناممکن سمجھا جاتا ہے۔

اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ کوئی شخص کتنا ہی بُرا ہو، لیکن اس پر کوئی ایسا الزام عائد کرنا ہرگز جائز نہیں ہے جس کی سچائی کی مکمل تحقیق نہ ہو چکی ہو۔ لیکن انتخابی جلسوں کی شاید ہی کوئی تقریر اس قسم کے بلا تحقیق الزامات سے خالی ہوتی ہو جو بہتان کے گناہ کبیرہ میں داخل ہیں۔ پھر بعض اوقات اس بہتان طرازی کے لئے اتنی گھٹیا اور بازاری زبان استعمال کی جاتی ہے کہ وہ دشنام طرازی کا گناہ بھی سمیٹ لیتی ہے۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مسلمان کی جان، مال اور آبرو کو کعبۃ اللہ سے زیادہ مقدس قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کی جان، مال یا آبرو پر ناروا حملہ کرنا (معاذ اللہ) کعبے کو ڈھانے سے بھی زیادہ سنگین گناہ ہے، لیکن انتخابی ہم کے جوش میں مد مقابل کا کعبہ آبرو گلی گلی میں ڈھایا جاتا ہے، اور اخباروں کے صفحات سے لے کر انتخابی جلسوں اور کارنر میٹنگز تک کوئی جگہ ایسی نہیں ہے جو بہتان تراشی اور دشنام طرازی کی غنونت سے بدبودار نہ ہو۔

(۳) پھر چونکہ انتخابات کا موقع ایسا ہوتا ہے کہ کسی امیدوار کے بارے میں حقائق منظر عام پر لانے کی واقعی ضرورت بھی ہوتی ہے، تاکہ عوام کو دھوکے اور نقصان سے بچایا جاسکے، اس لئے کسی امیدوار کے حقیقی اوصاف بیان کرنے کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کے لئے اول تو یہ ضروری ہے کہ کوئی بات ضروری تحقیق کے بغیر نہ کہی جائے، اور دیانت داری اور انصاف سے ہر حال میں کام لیا جائے، دوسرے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ناگوار فریضہ صرف بقدر ضرورت ہی انجام دیا جائے، اسے محض مزے لینے اور مجلس آرائی کا ذریعہ نہ بنایا جائے ورنہ اگر وہ بہتان نہ ہو، تب بھی غیبت کے اس گناہ عظیم میں داخل ہے جسے قرآن کریم نے مردہ بھائی کا گوشت کھانے کے مترادف قرار دیا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی مجلس میں کسی شخص نے تجاج بن یوسف کی بُرائیاں بیان کرنی شروع کر دیں۔ تجاج کا ظلم و ستم لوگوں میں مشہور تھا، لیکن

چونکہ اس مقام پر بُرائی کرنے کا کوئی صحیح مقصد یا فائدہ نہیں تھا، اس لئے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ :

”یہ غیبت ہے، اور اگر حجاج نے بہت سے لوگوں پر ظلم کیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب ہر شخص کے لئے اس کی غیبت حلال ہو گئی ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ اگر حجاج سے بے گناہوں کے خون کا حساب لے گا تو اس کی نادر غیبت کا بھی حساب لے گا۔“

(۴) دوسرں کی بُرائی اور ان پر الزام تراشی کے علاوہ انتخابات میں کامیابی کے لئے یہ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے کہ منہ بھر بھر کر خود اپنی تعریف اور اپنی خدمات کا مبالغہ آمیز تذکرہ کیا جائے۔ یاد رکھئے : خود سنائی، نام و نمود اور دکھاوے کو مذہب و اخلاق کے ہر نظام میں گناہ یا کم از کم بُرا ضرور سمجھا گیا ہے، لیکن ہماری انتخابی سیاست کے مذہب میں یہ عمل کسی قید و شرط کا پابند نہیں رہا۔

(۵) عوام کو ووٹ دینے پر مائل کرنے کے لئے یہ بھی لازمی سمجھ لیا گیا ہے کہ اُن سے سوچے سمجھے بغیر خوشنما وعدے کئے جائیں۔ وعدہ کرتے وقت اس بات سے بحث نہیں ہوتی کہ اُن کو پورا کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اور اقتدار حاصل ہونے کے بعد وہ کس طرح رو بہ عمل لائے جاسکیں گے؟ مسئلہ صرف یہ ہے کہ وعدوں کے نیلام میں کس طرح دوسروں سے بڑھ چڑھ کر بولی لگائی جائے؟ ہم برسرِ اقتدار آکر غریبوں کی قسمت بدل دیں گے، ہم پسماندہ علاقوں کو پیرس کا نمونہ بنادیں گے، ہم ہر ضلع میں ایک ہائی کورٹ قائم کر دیں گے، ہم غربت اور جہالت کا خاتمہ کر دیں گے؟ _____ اس قسم کے بلند و بانگ دعوے اخباری بیانات سے لیکر تقریروں تک ہر جگہ سنائی دیتے ہیں، اور ان جھوٹے وعدوں اور دعوؤں کے ذریعے سادہ لوح عوام کو بے وقوف بنانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

⑥ جلے جلوس اور اشتہار بھی انتخابی سرگرمیوں کا ایک لازمی حصہ ہیں، اگر یہ جلے جلوس اخلاق و شرافت کی حدود میں ہوں تو ناجائز بھی نہیں، لیکن جلوسوں میں غنڈہ گردی روزمرہ کا معمول بن چکی ہے جس کے نزدیک سیاسی حریفوں کی جان، مال اور آبرو کوئی قیمت نہیں رکھتی۔ چنانچہ جس کا داؤ چل جائے وہ دوسروں کو زک پہنچانے میں کسر نہیں چھوڑتا۔

⑦ پھر بعض اوقات انتخابی جلے جلوس ایسے عام اور مصروف راستوں پر منعقد کئے جاتے ہیں جن کی وجہ سے شہر کی آبادی کے لئے نقل و حرکت محال ہو جاتی ہے، اور ٹریفک کا ایسا مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے جو بے گناہ شہریوں کو عذاب میں مبتلا کر دیتا ہے، نہ جانے کتنے ضعیف اور بیمار لوگ اس قسم کی بد نظمی کی وجہ سے اپنے علاج سے محروم رہ جاتے ہیں، کتنے ضرورت مند اپنے روزگار تک نہیں پہنچ پاتے۔ اس طرح عام گزر گاہوں کو بلاک کر کے نہ جانے کتنے انسانوں کو ناقابل برداشت تکلیف پہنچانے کا گناہ عظیم اس قسم کے جلوسوں کے حصے میں آتا ہے۔

⑧ دیواروں کو انتخابی نعروں سے سیاہ کرنا اور شخصی اور سرکاری عمارتوں پر اشتہارات چسپاں کرنا بھی انتخابی مہم کا جزء لاینفک ہے جس کے نتیجے میں شہر کی بیشتر عمارتیں متضاد نعروں اور اشتہارات سے داغدار نظر آتی ہیں، اور کسی اللہ کے بندے کو یہ خیال نہیں آتا کہ کسی دوسرے کی عمارت کو اس کی مرضی کے بغیر استعمال کر کے اس کا حلیہ بگاڑنا درحقیقت چوری اور غصب کے مترادف ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

”کہہ کسی دوسرے کی ملکیت کو اس کی خوشدلی کے بغیر استعمال کرنا حلال نہیں۔“

عمارتیں اور دیواریں کسی نہ کسی کی ملکیت ہوتی ہیں، اور ان کو اپنے اشتہار کے لئے استعمال کرنا مالک کی اجازت کے بغیر حرام ہے، چہ جائیکہ ان کو

خراب اور بد نما بنانا۔ لیکن غمت اور جہالت کے خاتمے کے دعویدار بے تکان اس چوری اور غصب کا ارتکاب کرتے ہیں، اور اگر کوئی شریف انسان اس عمل سے روکنے کی کوشش کرے تو اسے پتھروں اور فائرنگ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

⑨ دوٹوں کی خرید و فروخت اور اس غرض کے لئے لوگوں کو رشوت دینا، اور جن لوگوں کے قبضے میں بہت سے ووٹ ہوں، ان کے ناجائز کام کرا دینا یا اس کا وعدہ کر لینا ایک مستقل جرم ہے، جو خدا اور آخرت سے بے فکر امیدواروں میں بہ کثرت رائج ہے اور اس نے معاشرے کو اخلاقی تباہی کے کنارے لاکھڑا کیا ہے۔

⑩ ظاہر ہے کہ ساری انتخابی مہم چلانے کے لئے ہر جماعت کو کروڑوں روپیہ درکار ہوتا ہے۔ اس کروڑوں روپے کے سرمائے کے حصول کے لئے جو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں، ان میں غیر ملکی طاقتوں سے گٹھ جوڑ اور ان کی دی ہوئی لائن پر کام کرنا ایک ایسی بیماری ہے جو ملک کو دیمک کی طرح چاٹ رہی ہے، اور جو لوگ باہر سے سرمایہ حاصل نہیں کرتے، یا نہیں کپاتے، وہ اپنے ہی ملک کے بڑے بڑے دولت مند افراد سے اپنی جماعتوں کے لئے چندے وصول کرتے ہیں۔ اور بسا اوقات یہ چندہ درحقیقت اس بات کی رشوت ہوتا ہے کہ برسرِ اقتدار آنے کے بعد چندہ دینے والوں کو خصوصی مراعات دی جائیں گی۔ اور اگر وہ دینے سے انکار کریں تو انہیں طرح طرح سے تنگ کیا جاتا ہے۔ جو جماعت جتنی زیادہ طاقتور ہوتی ہے، اور اس کے اقتدار میں آنے کے جتنے زیادہ امکانات ہوتے ہیں، اس کی چندے کی اپیل اتنی ہی زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔

یہ دس موٹے موٹے گناہ محض مثال کے طور پر ذکر کئے گئے ہیں، لیکن اگر آپ باریک بینی سے غور فرمائیں تو نظر آئے گا کہ ان میں سے ہر گناہ بذاتِ خود بہت سے گناہوں کا مجموعہ ہے، اور انتخابی مہم کے دوران اسی قسم کے نہ جانے کتنے گناہوں

کا ارتکاب دھڑلے سے ہوتا ہے۔ اب غور فرمائیے کہ جن حکومتوں کی بنیاد میں جھوٹ، الزام تراشی، بہتان، غیبت، خود ستائی، جھوٹے وعدوں، دوسروں کے ساتھ غنڈہ گردی، مخلوق خدا کی ایذا رسانی، دوسروں کی املاک پر ناجائز تصرف جیسے عظیم گناہ داخل ہوں، ان سے ملک و ملت کو کس طرح نصیب ہو؟ اور جس ماحول میں ان گناہوں کی ظلمت چھائی ہوئی ہو، وہاں سے خیر و فلاح کی روشنی نمودار ہونے کی کیا توقع رکھی جائے؟

لیکن ان گذارشات کا مقصد محض تنقید برائے تنقید نہیں، نہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگوں میں مایوسی پھیلانی جائے بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ کم از کم ہم اپنی بیماریوں سے آگاہ تو ہوں، اور ان میں سے جس کسی بیماری کا سدِ باب اپنی قدرت میں ہو اس سے دریغ نہ کریں، اور کم از کم عام مسلمان اُن گناہوں سے محفوظ رہنے کا اہتمام کریں جن میں وہ بعض اوقات نادانستہ طور پر مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہ سمجھنا کہ اس ہنگامہ خیز طوفان میں ایک تنہا شخص خود کسی بُرائی سے رُک جائے تو اس سے معاشرے پر مجموعی طور سے کیا اثر پڑے گا؟ یاد رکھئے کہ معاشرے سے گندگی جس چھوٹی سے چھوٹی مقدار میں بھی کم ہو، غنیمت ہے، کیونکہ معاشرہ در حقیقت افراد ہی کے مجموعے سے عبارت ہے، یہاں چراغ سے چراغ جلتا ہے لہذا بعض اوقات کسی ایک شخص کا عزم و ہمت بھی معاشرے کی تبدیلی میں فیصلہ کن کردار ادا کر سکتا ہے۔ ع

ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا

وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ



قانون میعاد سماعت کی شرعی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

عرض ناشر

۱۹۷۷ء میں ایک صاحب نے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم سے ایک خط کے ذریعہ یہ سوال کیا کہ کیا پاکستان میں جو قانون ”قانونِ میعادِ سماعت“ کے نام سے جاری ہے وہ آیا شرعی قانون ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا مدظلہم نے ایک تفصیلی خط تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

مبین اسلامک پبلشرز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قانونِ میعادِ سماعت کی شرعی حیثیت

جناب محترم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ازراہِ کرم راہنمائی فرمائیں کہ دنیا کے بعض جدید ترقی یافتہ ممالک میں (LIMITATION ACT) کے نام سے جو اصول رائج و نافذ ہیں ان کی تاریخ کیا ہے اور کیا وہ سراسر غیر اسلامی اصول ہیں؟ اگر یہ اصول و قوانین غیر اسلامی ہیں تو دیوانی و فوجداری مسائل و امور میں چارہ جوئی کی میعاد کا عدم تعین جو عملی خرابیاں پیدا کرتا ہے اس کا تذکرہ کیا جاسکتا ہے، خصوصاً اگر اس عدم تعین کو کانٹ کے (CATEGOMCAL IMPERATIVE) کی حیثیت دی جائے تو جائیداد غیر منقولہ کے برسوں پرانے معاملات متاثر ہوتے ہیں۔ اور اگر اصول و قوانین غیر اسلامی نہیں تو ان کے اسلامی ہونے کا کیا جواز ہے؟ جب کہا جاتا ہے کہ اسلام کی تاریخ میں شفعہ کو چھوڑ کر اس نوعیت کے قوانین کبھی نافذ نہیں رہے؟ اگر عنقریب قومی اتحاد برسرِ اقتدار آجائے تو پورا کا پورا اسلام کیونکر نافذ

ہوگا اور (LIMITATION ACT) کو کس طرح مشرف بہ اسلام کیا جائے گا۔ یا پھر اسے کس بنا پر ایک کلمہ کو قانون کی حیثیت حاصل ہوگی؟ مفصل جواب سے بلا تاخیر سرفراز فرمائیں۔

والسلام

جعفر قاسمی

محلہ ریختی چنیوٹ

۲۲/۸/۱۹۷۷ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

کا جواب

محترمی و مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

خدا کرے کہ مزاج گرامی بہتر ہوں۔ آمین

گرامی نامہ باعث مسرت و افتخار ہوا۔ آپ کے سوال کے بارے میں عرض یہ ہے کہ ”قانون میعادِ سماعت (LIMITATION ACT) سراسر غیر اسلامی قانون نہیں ہے اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ اسلام کی تاریخ میں شفعہ کو چھوڑ کر اس نوعیت کے قوانین کبھی نافذ نہیں رہے“ واقعہ یہ ہے کہ اسلامی عدالتیں بھی میعادِ سماعت کا لحاظ کرتی رہی ہیں خاص طور سے ترکی خلافت کے دور میں عالم اسلام کے تمام قاضی خلیفہ وقت کی مقرر کردہ میعادِ سماعت پر عمل کرتے رہے۔ اور فقہاء اسلام نے ان کے اس عمل کی نہ صرف توثیق و تائید کی ہے بلکہ خلیفہ وقت کے منشور جاری ہونے کے بعد اس کو واجب العمل قرار دیا ہے ”الاشباہ والنظائر“ کے مشہور شارح علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور کے بارے میں لکھا ہے کہ ہمارے زمانے کے سلاطین نے تمام قاضیوں کو یہ حکم دیا ہوا ہے کہ وہ وقف اور وراثت کے سوا کوئی دعویٰ بناء دعویٰ قائم ہونے کے پندرہ سال بعد قابل سماعت نہ سمجھیں۔ اور فتاویٰ حامد یہ میں (جس کی تنقیح علامہ ابن عابدین

شامی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے) اس مسئلے پر چاروں مذاہب (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) کے فقہاء کے فتاویٰ نقل کئے ہیں جو اس بات پر یک زبان ہیں کہ سلطان کی طرف سے اس ممانعت کی اجراء کے بعد پندرہ سال بعد کوئی مقدمہ دائر نہ کیا جائے۔ البتہ علامہ خیر الدین ربی رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ خیرہ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ اس بارے میں ہر خلیفہ کی طرف سے از سر نو حکم جاری ہونا میعادِ سماعت کی پابندی کے لئے ضروری ہے۔

البتہ مختلف زمانوں میں مختلف میعادیں مقرر کی گئی ہیں۔ فقہ حنفی کی کتابوں میں بعض مقدمات کے لئے پندرہ سال، بعض کے لئے تینتیس سال اور بعض کے لئے چھتیس سال کی مدتیں مقرر کی گئی ہیں مثلاً در مختار میں ہے :

”القضاء مُظْهِرٌ لَا مُثَبِّتٌ وَلَا يَتَخَصَّصُ بِزَمَانٍ وَمَكَانٍ
وخصوصة، حتى لو أمر السلطان بعدم سماع الدعوى بعد
خمس عشرة سنة فسمعها لم ينفذ، قلت : فلا تسمع الآن
بعد ها إلا بأمر“

اس کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے پر کافی مفصل بحث کی ہے اور اسی میں یہ بھی لکھا ہے کہ :

قال المتأخرون من اهل الفتوى : لا تسمع الدعوى بعد
ست وثلاثين سنة إلا ان يكون المدعى غائبا وصيتا الخ“

بلکہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے خمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی مبسوط سے نقل کیا ہے کہ :

إذا ترك الدعوى ثلاثة وثلاثين سنة ولم يكن مانع من الدعوى

ثم اذ على لا تسمع دعوه

(در مختار کتاب القضاء مطلب فی عدم سماع الدعوی بعد خمس عشره
سنه - صفحه ۲۴۴ جلد ۴ مطبوعه دیوبند)

میں الائمہ سرخی رحمۃ اللہ علیہ خلافتِ عباسیہ کے دور کے ہیں، جس سے واضح ہوا کہ میعادِ سماعت کا یہ تصور خلافتِ عباسیہ میں بھی موجود تھا۔ افسوس ہے کہ میں اس وقت پاؤں کے ایک زخم کی وجہ سے صاحبِ فراش اور چلنے سے معذور ہوں، اس لئے دوسری کتابوں کی مراجعت اس وقت ممکن نہیں، ورنہ اس پر شاید اور بھی قدیم حوالے دستیاب ہو جاتے۔ تاہم علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ تصریحات سے بھی اتنا واضح ہو جاتا ہے کہ میعادِ سماعت کا تصور نہ صرف غیر اسلامی نہیں، بلکہ اسلامی عدالتیں ہر دور میں اس پر کسی نہ کسی شکل میں عمل پیرا رہی ہیں۔

البتہ یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے اور شاید آپ کو بھی یہی شبہ ہوا ہو کہ محض تاخیر کی بناء پر ایک صاحبِ حق کو حق سے محروم کرنے کا کیا جواز ہے؟ موجودہ قوانین میں اس سوال کا جواب نصف (EQUITY) کے ان مقولوں کے ذریعہ دیا گیا ہے کہ :

"THE LOW AIDS THE DILIGENT
AND NOT THE INIDIO LENT"

"قانون چوکس لوگوں کی مدد کرتا ہے، غافلوں کی نہیں"

"THERE SHOULD BEAN END
TO LITIGATION"

"عدالتی محاسموں کی کوئی انتہاء ہونی چاہئے۔"

لیکن یہ مقولے موجودہ قوانین کے حق میں اس لئے پوری طرح اطمینان بخش نہیں ہوئے کہ وہاں دیانت اور قضاء کی کوئی تفریق کم از کم عملاً نہیں ہے بلکہ جو حق عدالت سے مسترد ہو گیا عملاً وہ حق ہی نہیں رہا۔ اس کے بجائے اسلامی فقہ میں دیانت اور قضاء کے احکام ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ لہذا اگر عدالت نے کسی حق کا تصفیہ کرنے سے انکار کر دیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ حق نہیں رہا بلکہ وہ حق موجود ہے، اور جس کے ذمے حق ہے اس پر دیانت فرض ہے کہ وہ اُسے صاحب حق تک پہنچائے، خواہ کتنا زمانہ بیت چکا ہو، اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو عدالت خواہ اُسے کچھ نہ کہے، لیکن وہ گنہگار ہوگا۔ اسی لئے فقہاء کا یہ مقولہ ”الاشباہ والنظائر“ وغیرہ میں درج ہے کہ ”الحق لا یسقط بتقادم الزمان“ یعنی حق زمانہ گزر جانے کی بناء پر ساقط نہیں ہوتا۔ اس سے مراد یہی ہے کہ میعادِ سماعت گزر جانے کے باوجود وہ حق موجود ہے۔ جس کا ایک اثر تو انحراف ہے کہ اس حق کو تلف کرنے والا گنہگار ہوگا۔ دوسرا اثر دنیوی ہے کہ جس شخص کو بھی اس حق تلفی کا یقینی علم ہو گا وہ اس پر فاسق کے احکام جاری کرے گا جس سے اس کے ساتھ اس کے سارے معاملات متاثر ہوں گے۔ تیسرا اثر یہ ہے کہ اگرچہ عدالت اس مسئلے کو سننے سے انکار کر چکی، لیکن اگر خلیفہ کے پاس اپیل پہنچے اور وہ محسوس کرے کہ مقدمہ جاندار ہے اور اس میں چال بازی بظاہر نہیں ہے۔ تو فقہاء نے لکھا ہے کہ وہ اُسے کسی قاضی کے پاس بھیج سکتا ہے، اس صورت میں قاضی اس کی سماعت کرے گا۔

(شامی صفحہ ۳۴۳ جلد ۴)

نیز ایسی صورت میں صاحب حق قاضی کو ثالث بنا کر بھی فیصلہ کرا سکتا

ہے۔“

۱۔ عملاً اس لئے کہا کہ اصول طور پر موجودہ قوانین میں بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ”میعاد سماعت“ سے چارہ جونی (REMEDY) ختم ہو جاتی ہے حق (RIGHT) ختم نہیں ہوتا۔

اس سے صاف واضح ہے کہ صرف زبانی طور پر نہیں، بلکہ عملاً بھی میعادِ سماعت سے حق ساقط نہیں ہوتا۔ البتہ میعادِ سماعت مقرر کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مدت دراز گزرنے کے بعد بھی اگر حق سماعت باقی رکھا جائے تو اس سے ایک طرف تو مقدمات میں مکرو فریب اور جھوٹی گواہیوں کا امکان بڑھ جائے گا کیونکہ مدت دراز گزرنے کے بعد واقعے کے عینی گواہ ملنے مشکل ہوتے ہیں، اور مل بھی جائیں تو واقعے کی پوری تفصیلات ذہن میں نہیں رہتیں۔ اس لئے اس قسم کے مقدمات عدالتوں میں داخل کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ مقدمات میں غیر ضروری تعویق ہو اور لائیکل مسائل کھڑے ہو جائیں۔ میعادِ سماعت کی یہی حکمت ہمارے فقہاء نے بھی بیان فرمائی ہے۔“

خلاصہ یہ کہ قانونِ میعادِ سماعت کو سراسر غیر اسلامی قرار دینا درست نہیں۔ بلکہ اسلامی فقہ میں اسکی بنیاد موجود ہے اور جب کبھی شریعت کی بنیاد پر موجودہ قوانین کی تدوین نو کی جائے گی تو اس قانون کو بالکلیہ مسترد یا منسوخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس پر مذکورہ فقہی بنیادوں پر نظر ثانی کی جائے گی، اور میں سمجھتا ہوں کہ اس قانون میں اتنی ترمیم کی ضرورت نہیں ہوگی جتنی دوسرے بہت سے قوانین میں ضرورت پیش آئے گی۔

والسلام

احقر محمد تقی عثمانی

۱۲ رمضان المبارک ۱۳۹۷ھ

وَاللَّهُ أَكْبَرُ
وَاللَّهُ أَكْبَرُ
وَاللَّهُ أَكْبَرُ
وَاللَّهُ أَكْبَرُ

کوئے کی حلت پر تحقیق

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم


ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

عرض ناشر

آج سے تقریباً ۴۲ سال پہلے ۱۹۶۰ء میں شکار پور سندھ کے بعض علماء نے کوئے کی حرمت پر ایک فتویٰ دیا۔ جو جمہور علماء کے مسلک کے خلاف تھا۔ اس لئے ایک صاحب نے اس کے بارے میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہم العالی کو ایک استفتاء بھیجا، اور اس کے ساتھ ان علماء کا جواب بھی ارسال کیا۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے وہ سوال و جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے سپرد کیا۔ حضرت مولانا مدظلہم نے اس کا تحقیقی جواب تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے۔ شکار پور سندھ کے علماء کا جواب فارسی میں ہے۔

کوئے کی حلت پر تحقیق

س:

شکار پر سندھ کے علماء نے کوئے کی حرمت پر ایک تحریر لکھی ہے جو اس سال خدمت ہے، یہ تحریر چونکہ جمہور علماء کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس سے متعلق بعجلت ممکنہ تحقیق فرما کر ممنون فرمائیں۔ اس تحریر کے سوال و جواب حسب ذیل ہیں۔

(س) غراب ملکی حلال است یا حرام، بیوا تو جروا۔

ج: بغراب ملکی حرام است از جملہ فواست و موزیات است در حدیث شریف فی الموطا امام مالک "عن نافع عن عبد اللہ ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خمس من الدواب لیس علی المحرم فی قتلہن جناح الغراب و الحدادة و العقرب و الفارة و الکلب العقور و در حاشیہ معنی علی الموطا قال البغوی اتفق اہل العلم علی انه یجوز للمحرم قتل هذه الاعیان ولا شئ علیہ فی قتلہا فی الاحرام و الحرم لان الحدیث یشتمل علی اعیان بعضها سباع و بعضها ہوام و بعضها لا یدخل فی معنی السباع ولا ہی من جملہ ہوام و اما ہو حیوان مستحب اللحم و تحریم الاکل یجمع الکمل و قالت الحنفیة لا جزاء بقتل ماورد فی الحدیث و قاسوا علیہ الذئب و قالوا ی غیر ہامن الفہد و النمر و الخنزیر و جمیع ما لا یوکل لحمہ علیہ الجزا بقتلہا الا ان یتدیہ شئ فیدفعہ عن نفسہ فیقتلہ فلا شئ علیہ فی البحر معنی الفسق فیہن خبثہن دکرۃ الغر فیہن در ہدایہ کی آر

والمراد الغراب الذى يا كل الجيف ويخلط لانه يبتدى بالاذى و
 بعض النسخ او يخلط كما نقل عبارتها فى البحراد يخلط الحب
 بالنجس معناه يا كل الحب تارة والنجس تارة كذا فى الحاشيته
 للسيد الشامى على البحر نقلا عن النهر عن البدائع - قال ابو يوسف
 الغراب المذكور فى الحديث الذى يا كل الجيف او يخلط لان
 هذا النوع هو الذى يبتدى بالاذى و مسكين شرح كنز تحت قوله
 ولا شئ يقتل الغراب فى آرد والمراد به الا بقع الذى يا كل
 الجيف و يخلط النجس مع الطاهر فى تناول ودر حاشيه
 علامه ابى السعودى نويسد الواو بمعنى او اذلا حاجة بضم
 الخلط الى اكلها (اي اكل ما خالفه) كما ذكره الحموى انتهى -

وفقهاء كرام دو نوع غراب را از غراب كه در حديث شريف
 مذکور است استثنى ساخته اند، يكى غراب الزرع و ديگر عقق
 كماني عامه الكتب بقتل ايس هر دو نوع بر محرم جزا واجب است -
 در رد المحتار در تعريف غراب الزرع مى نويسد وهو الذى
 يلتقط الحب دلا يا كل الجيف دلا يابى فى القرى والا مصار -
 در تعريف عقق مى آرد هو طائر نحو الحمامة
 طويل الذنب فيه بياض وسواد وهو نوع من الغربان يتشام به و
 يعقق بصوت يشبه العين و القاف پس ايس هر دو نوع
 حلال اند و ايزى جا است كه فقهاء كرام در كتاب ما يحل اكله و ما لا
 يحل بهين دو نوع غراب را حلال نوشته اند در توير الابصارى نو
 يسد و حل غراب الزرع الذى يا كل الحب و الارنب و
 العقق و هو غراب يجمع بين اكل جيف و حب و لا شك ان غراب

دیارنا غیر العقیق و غیر غراب الزراع فیکون داخل فی الغراب
 المذكوری الحدیث فیکون فاسقاده حراما کسائر نظائره و
 آنچه بعض فضلاء این غراب مکی را طلال دانسته و تمسک
 گرفته بآنچه بعبارات فقهاء واقع شده نوع یا کل الحب
 مرة والاخری حیفة غیر مکروه عند الامام الاعظم فانه یتوهم منه فی بادی
 الراى ان الغراب المعروف فی دیارنا غیر مکروه عند الامام لانه یخلط
 بین الحب و النجاسة فقول ان الفقهاء الکرام حصر و هذا النوع فی
 العقیق قال فی العنایة شرح الهدایة اما الغراب الابقع و الاسود
 انواع ثلاثة نوع یتلقت الحب ولا یا کل الجیف و لیس بمکروه
 و نوع لا یا کل الا الجیف و انه مکروه و نوع یخلط باکل الحب مرة و
 الجیف اخری و هو غیر مکروه عند الامام و مکروه عند ابی یوسف و فی
 الحاشیة السعدیة للحلی اقول قال الزیلعی و نوع یختلط
 بینها و هو یوکل عند ابی حیفة رح و هو العقیق کما فی المنح و سیاهی
 و فی حاشیة شرح الوقایة نوع یجمع بین الحب و الجیف و هو
 جلال عند ابی حیفة و هو العقیق الذی یقال له بالفارسیة عکه
 و فی تکملة البحر العلامة الطرطوسی فی شرح قوله الابقع و الغراب
 ثلثته انواع الی قوله و نوع یخلط بینهما و هو ایضا یوکل
 عند الامام و هو العقیق پس ظاهر شد که این نوع که جامع است
 در میان حب و حیفة و آن نزد امام طلال است منحصر است در عقیق و اوموزی
 نیست و آنچه در هدایه و شرح مسکین آورده و یخلط مراد از آن
 است که اوموزی باشد و آن حرام است پس غراب که جامع باشد در میان حب
 و حیفة دو صنف است یکی صنف که اوموزی نیست و آن طلال است منحصر
 است در عقیق و صنف دیگر اوموزیت حرام است۔

در تیسیر القادی شرح صحیح البخاری می آرد و فاسق بودن غراب از آنست
 که پشت مجروح و دواب را و چشم شتر را می کند انتهی بزبان سندھی مشهور است که کا
 نو کر کی گڈھ کنبی یعنی و قتیکه غراب آواز دهد حیوانی که ریش دارد می لرزد در
 مصداق آن در دیار ما همی غراب معروف است چنانچه در اوصاف ذمیه او ظاهر
 است و در رد المحتار می آید تحت قوله دلأشنی لقتل غراب
 الا العقق لان الغراب دائما تقع علی دبر الدابة كما فی غابة البیان
 از این عبارات واضح گردید که این غراب که در دیار ما است موذی است ریش دابه
 را می کند و در بردابه می افتد و چشم شتر را می کند حرام است و عقق غیر آنست
 — عقق را در سندھی متاه گویند — واللہ اعلم بالصواب —

المحرر فقیر عبدالحکیم

صدر مدرس مدرسه اشرفه شکار پور۔

اسماء گرامی مصدقین بالالفاظ المذكورة فی الاصل۔ محمد فضل اللہ مستم
 مدرسہ اشرفہ شکار پور۔ عبدالقادر ثانی مدرس۔ الفقیر عبدالفتاح۔ مولوی
 عبدالحق۔ مولوی غلام مصطفیٰ۔ مولوی عبدالمالک۔ مولوی تاج محمد۔ مولوی
 مظفر دین سومرو۔ مولوی عزیز اللہ۔ الفقیر محمد عظیم۔ عبدالحی جتوئی۔
 عبدالکریم چشتی۔ محمد عارف چشموی۔ امید علی جیکب آباد۔ محمد اسمعیل
 عودوی ثم الشکار پوری۔ انا عبد العزیز الباندوی۔ العبد عبدالغنی۔ حامد اللہ بلوچستانی
 اجمیری۔ عطاء اللہ انقلابی۔ مولوی مظہر الدین مدرسہ ہاشمیہ عبدالعزیز جتوئی۔

العبارات والروایات المزیدة

(عالمگیری اردو صفحہ ۴۴۰) جو پرندے نجس و مردار خوار
 ہیں جیسے دسی کوا، اس کو طبیعت پاکیزہ پلیدو خبیث جانتی ہے۔
 انتہی۔ عن ہشام عن عروہ عن ایہ انہ سئل عن اکل
 الغراب فقال ومن یا کله بعد ما سماہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فاسقا۔ یرید بہ الحدیث المعروف خمس فواسق یقتلن فی الحل
 والحرم۔

وفی الموعد الابقع ہوالذی فی صدرہ بیاض۔ قال فی
 المحکم غراب ابقع یخالط فیہ سواد و بیاض و ہوا خبثھا
 رد المحتار از عنایہ نقل کردہ نوع لایا کل الا الجیف و ہوالذی
 سماہ المصنف الابقع وانہ مکروہ الخ حقیقت ہمیں است کہ
 یک نوع غراب ابقع سوائے جیف نمی خورد مراد عنایہ ہمیں نوع است مگر در حدیث از
 غراب ابقع ہماں مراد است کہ ہر دو خلط بی کند کما فی تبیین الحقائق والمراد بالابقع
 ما یا کل الجیف دخیل کذا فی الہدایہ۔

جواب از حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

الجواب :- اقول وبالله استعین۔ فاضل مجیب نے ملکی کوئے کے حرام ہونے پر جو استدلال کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فقہاء نے کوئے کی جو ایک یہ قسم بیان فرمائی ہے کہ وہ نجاست وغیرہ میں خلط کرتا ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) عقیق، جو موزی نہیں (۲) وہ کو جو خلط کرتا ہے اور موزی ہے۔ ان میں سے پہلی قسم تو حلال ہے لیکن دوسری قسم حرام ہے اور چونکہ ملکی کواد دوسری قسم میں داخل ہے اس لئے وہ حرام ہوگا۔ موزی ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل پر انہوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس جگہ فقہاء کرام یہ تحریر فرماتے ہیں کہ حالت احرام میں کوئے کا قتل کرنا جائز ہے اور اس پر کوئی جڑا نہیں، اس کے تحت اس کوئے کو ابقع اور اس قسم کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں جو نجاست اور زرع میں خلط کرنے کا عادی ہو اور اس کے بعد عقیق کو اس سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں۔ ان کے اس فعل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو موزی ہے، اس کو قتل کرنے سے جڑا واجب نہیں۔ دوسری قسم: عقیق کہ وہ بھی خلط کرتا ہے۔ مگر چونکہ موزی نہیں اس لئے اس کے قتل پر جڑا واجب ہے۔

موزی کوئے کے حرام ہونے پر فاضل مجیب نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے مسوئی میں لکھا ہے کہ جن پانچ چیزوں کو حدیث میں عام حکم سے مستثنیٰ کر کے یہ کہا گیا ہے کہ ان کے قتل سے کوئی حرج نہیں، وہ سب کی سب حرام ہیں، ان کا کھانا جائز ہے۔ اور جب فقہاء کی عبارتوں سے یہ معلوم ہو چکا کہ ان چیزوں میں وہ موزی کو ابھی داخل ہے جو خلط کرتا ہو تو مسوئی کی اس عبارت سے اس کوئے کا حرام ہونا بھی معلوم ہو گیا۔

خلاصہ کے طور پر استدلال ان مقدمات پر موقوف ہے۔

(۱) خلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں۔ موزی اور عقیق جو موزی نہیں۔

(۲) موذی کو قتل کرنے سے محرم پر جزا واجب نہیں اور غیر موذی کے قتل پر جزا آتی ہے۔

(۳) سوئی کی عبارت میں ہے کہ تمام ”فواسق ففس“ جن کے قتل سے محرم پر جزا نہیں آتی وہ حرام ہیں۔

اس استدلال کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کا دار و مدار چونکہ ان مقدمات پر ہے اس لئے ہم ان میں سے ہر ایک مقدمہ پر بحث کریں گے۔

پہلا مقدمہ

ان میں سے پہلا مقدمہ علی الاطلاق صحیح نہیں کیونکہ عقیق بھی کبھی ایذا پہنچاتا ہے۔

صاحب ہدایہ کے قول ”المراد بالغراب الذی یا کل الجیف او یخلط لانه یتدی بالاذی اما العقیق غیر مستطی لا نه لا یسلی غرابا ولا یتدی بالاذی الخ“ کے تحت علامہ اکمل الدین بابرؒ لکھتے ہیں قیل فعلی هذا یکون فی قوله فی العقیق ولا یتدی بالاذی لانه یقع علی دبر الدابة انظر (مناہ علی ہامش التلخ جلد ۲ ص ۲۷۷)۔

اور مولانا عبدالحی صاحبؒ نے تو یہاں تک لکھ دیا کہ اندہ دائما یقع علی دبر الدابة (حاشیہ ہدایہ ج ۱ ص ۲۸۱)۔

اسی طرح علامہ زین الدین بن نجمؒ نے بھی ہدایہ کی اس عبارت پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے فید نظر لانه دائما یقع علی دبر الدابة، کما فی غایۃ البیان و الجوالرائق (ص ۳۶ ج ۳) اگرچہ علامہ شامیؒ نے بحر کے حاشیہ پر اور رد المحتار میں صاحب بحر کے

اس اعتراض کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”اشاری المعراج الی دفع مای غایۃ البیان بانہ لا یفعل ذلک غالباً“ لیکن اس سے بھی عقیق کے اصلا موزی نہ ہونے کا ثبوت نہیں ملتا کیونکہ صاحب معراج نے غالباً کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی کبھی کبھی ایذا پہنچاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ خود علامہ شامیؒ نے آگے چل کر لکھا ہے۔ ”ثم رایتہ فی الظہیریۃ

قال وی العقیق روایتان و الظاہر انہ من الصیود — وبہ ظہران مای الہدایۃ ہو ظاہر الروایۃ (منح علی البحر ص ۳۶ ج ۳)۔ علامہ عثمانیؒ نے بھی فتح الملہم میں ظہیریہ کا قول نقل کیا ہے (ص ۱۳۱ ج ۳) جس سے معلوم ہوا کہ ایک مرجوح روایت عقیق کے بارہ میں بھی یہ ہے کہ اس کے قتل سے محرم پر جزائیں، ظاہر ہے کہ اس روایت کی بنیادی ہے کہ عقیق موزی ہوتا ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک نفس فاسق کے قتل پر جزائے ہونے کی علت مشترکہ ایذا ہے، جیسا کہ علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد ص ۷۰ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے۔

(وسیاتی نصہ) پس ثابت ہوا کہ عقیق بھی کسی درجہ میں موزی ہے۔ اگر آپ کے قول کی بنا پر موزی ”کوا“ حرام ہے تو عقیق بھی حرام ہونا چاہئے۔ (وذا لک خلف)

بہر حال، مقدمہ اولیٰ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں بعض حضرات کی رائے مختلف ہے اور جو حضرات اسے موزی نہیں کہتے وہ بھی کبھی کبھی اس کی ایذا رسانی کے قائل ہیں۔

مقدمہ ثانیہ

یہ مقدمہ راجح قول کی بنا پر صحیح ہے، اگرچہ علامہ ابن نجیمؒ اس

سلسلہ میں تمام لوگوں میں متفرق ہیں اور انہوں نے لکھا ہے کہ
 دا طلق فی الغراب فشمیل الغراب بانواعه الثلاثة مگر اس کو
 صاحب نہر، علامہ حصکفی، "علامہ شامی" اور مولانا عثمانی نے رد
 کیا ہے (شامی ص ۲۳۰ ج ۲، فتح الملہم ص ۲۳۱ ج ۳)۔

تیسرا مقدمہ

یہ مقدمہ ہرگز صحیح نہیں اور اس کی عدم صحت مسوئی کی اصل عبارت دیکھتے
 ہی واضح ہو جاتی ہے۔ یہ امر بہت افسوس ناک اور حیرت انگیز ہے کہ فاضل مجیب نے
 مسوئی کی عبارت نقل کرنے میں مجرمانہ قطع وریہ سے کام لیا ہے، جو علماء کی شان
 سے از بس بعید اور بہت گھناؤنا اقدام ہے۔ ہمارے ذہن نے اس فعل کی تاذیل
 تلاش کرنے میں بہت قلابازیاں کھائیں مگر کوئی راہ دکھائی نہ دی، ذرا مسوئی کی اصل
 عبارت پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

قال البغوی اتفق اهل العلم على انه يجوز
 للمحرم قتل هذه الاعيان المذكورة في الخبر دلالة على انه
 قتلها وقاس الشافعي يح عليها كل حيوان لا يوكل لحمه فقال
 لافدية على من قتلها في الاحرام والحرم لان الحديث يشتمل
 على اعيان بعضها سباع وبعضها هوام وبعضها لا يدخل في
 معنى السباع ولا هي من جملة الهوام واما هو حيوان
 مستخبث اللحم وتحريم الاكل يجمع الكل فاعتبروه وقالت
 الحنفية حح لاجزاء بقتل ماورد في الحديث وقاسوا عليه الذئب
 وقالوا في غير هامن الفهد والنمرو الخنزير وجميع مالا يوكل
 لحمه عليه الجزاء بقتلها الا ان يبتديه شئ فيدفعه

عن نفسه الخ - (سوی مع معنی ص ۲۹۳ ج ۱)۔

خط کشیدہ جملے فاضل مجیب نے نقل نہیں فرمائے جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ ”تحریم الاکل یجمع الکل“ کا حکم حنفیہ نے دیا ہے۔ حالانکہ اصل عبارت دیکھنے سے ہر کس و نا کس سمجھ سکتا ہے کہ یہ سب کچھ انا م شافعی کے قیاس کے مطابق بیان ہو رہا ہے۔

ہم ذاتیات پر حملہ کرنے کے عادی نہیں مگر اتنا عرض کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ یوں تو ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ہر وقت اپنی عاقبت کو سامنے رکھے۔ لیکن فتویٰ جیسے نازک مقام پر یہ فرض زیادہ موکد ہو جاتا ہے۔

ایسی بزدلی کا مظاہرہ فتویٰ میں ایک اور جگہ بھی ہوا ہے کہ فاضل مجیب نے

بحر کی عبارت کا ایک ٹکڑا (ومعنی الفسق فیہن خبثہن و کثرۃ الغرر فیہن) نقل فرمایا اور اس سے کچھ آگے سے صاحب ہدایہ کا مذکورہ بالا قول بھی، تاکہ صاحب بحر بظاہر سمجھ سکیں۔ حالانکہ یہ اتنی مضحکہ خیز اور افسوسناک حرکت ہے کہ ناگفتہ بہ، کیونکہ خود صاحب بحر کے پورے کلام سے فاضل مجیب کے ایک مزمومہ کی تردید ہو رہی ہے۔ صاحب بحر نے لکھا ہے واطلق فی الغراب فشمّل الغراب بانواعہ الثلاثة اور اس کے بعد صاحب ہدایہ پر بھی اعتراض کر دیا ہے کہ انہ دائما یقع علی دبر الدابتہ (کما مر آنفا) جس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ صاحب بحر کے نزدیک تمام اقسام غراب کا حکم ایک ہی ہے اور یہ بھی کہ ان کے نزدیک عقیق بھی موذی ہے۔ لہذا اگر ایذا ہی حلت حرمت ہوتی تو عقیق بھی ان کے نزدیک حرام ہو جاتا۔ حالانکہ عقیق کی حلت پر تمام فقہاء حنفیہ کا اجماع ہے (الا بابوسف) اس کے باوجود فاضل مجیب نے ان کو بھی اپنا ہم خیال ظاہر کرنا شروع کر دیا۔ ”سبحان اللہ ہو بہتان عظیم۔“ نہ جانے

واذا قتلتم فاعدلوا ولو كان ذا قرلی کا ارشاد کون سے لوگوں کے لئے ہے۔

بہر کیف: مسوئی کی جس عبارت سے فاضل مجیب نے استدلال فرمایا تھا وہ تو لہم شافعی کا مسلک ملت ہوا، اب ذرا اس بلہ میں حنفیہ کا مسلک دیکھ لیجئے۔ حنفیہ کے نزدیک ان پانچ فواسق کو قتل کرنے کی علت ابتداء بالاذنی ہے، اکل نجاست یا خلط نہیں ہے اور نہ حلت و حرمت سے اس کا کوئی تعلق ہے جیسا کہ خود مسوئی کی مذکورہ عبارت کے آخری جملوں سے مستفاد ہوتا ہے۔ وقالوا ی غیر
 هامن الفهد والنمر والخنزیر وجميع مالا یوکل لحمه علیه الجزاء بقتلها
 الا ان یتدیه شنی فیدفعه عن نفسه فیقتله فلا شنی علیه " یعنی
 اگر کوئی جانور ابتداء بالاذنی کرے اور دفاع میں اسے قتل کر دے تو کوئی
 جزا واجب نہیں۔ معلوم ہوا کہ ابتداء بالاذنی علت ہے۔ اور علامہ ابن رشد
 نے بھی حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہی نقل فرمایا ہے۔
 وقال (فی المسئلة الثالثة) وهی اختلافهم فی الحيوان المأمور
 بقتله فی الحرام وهی الخمس المنصوص علیها، الغراب و
 الحداة و الفارة و العقرب و الكلب العقور فان قوما
 فهموا من الامر لها مع النهی عن قتل البهائم المباحة الاكل
 ان العلة فی ذلك هو كونها محرمة وهو مذهب الشافعی
 وقوما فهموا من ذلك معنى التعدى لا معنى التحريم وهو
 مذهب مالک و ابی حنیفة و جمهور اصحابهما

(بداية المجتهد ص ۱۷۴۰)

اس عبارت میں وضاحت کے ساتھ حنفیہ کا یہ مذہب تحریر کیا گیا ہے کہ حدیث میں مبل القتل
 فرمانے کی علت ابتداء بالاذنی ہے اور اس حدیث سے کسی خاص شے کی حرمت پر دلیل قائم نہیں کی
 جاسکتی، اس کے علاوہ تمام فقہاء کی عبارتوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی خاص جانور کو

قتل کرنے سے جزا واجب ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ابتداء بالاؤٹی کو مدار ٹھہراتے ہیں، کما فی الہدایۃ والبحر والعنایۃ وغیرہا۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو ساتھ ہی یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ کوئے کے حلال یا حرام ہونے کا مسئلہ ہمیں کتاب الحج میں نہیں دھونڈنا چاہئے بلکہ اس کا صحیح مقام کتاب الذبائح کی وہ جگہ ہے جہاں فقہاء غراب کی انواع و اقسام پر بحث کرتے ہیں۔ یہی بنیادی غلطی ہے کہ ایک مسئلہ کو اس کے صحیح مقام سے ہٹا کر دوسری غیر متعلق جگہ پر تلاش کیا جا رہا ہے۔ حالانکہ کتاب الذبائح میں فقہاء کی مبدلات واضح ہیں اور ان سے کوئے کی حلت و حثیت ہوتی ہے۔

(۱) ملک العلماء کا سانی "تحریر فرماتے ہیں

"والغراب الذی یا کل الحب والزروع والعقوق ونحوھا
حلال بالاجماع (بدائع ص ۳۹ ج ۵)

(۲) شمس الائمہ سرخسی تحریر فرماتے ہیں۔

خمس فواسق تقتلن فی الحرم والمراد به ما یا کل الجیف داما الغراب الزرع الذی یلتقط الحب فهو طیب مباح لا نه غیر مستخبث طبعاً وقد یا لف الادمی کا لحام فهو والعقوق سواء ولا باس باکل العقوق وان کان الغراب بحیث یخلط فیا کل الجیف تارة والحب تارة فقد روی عن ابی یوسف رح انه یکره وعن ابی حنیفۃ انه لا باس باکله وهو الصحیح علی قیاس الدجاجة، وانه لا باس باکله وقد اکلها رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی قد تخلط ایضا وهذا لان ما یا کل الجیف فله یبیت سن الحرام فیکون

خبیثا عادة وهذا لا يوجد فيما يخلط

(مبسوط سرخسی ص ۲۲۶ ج ۱۱)۔

(۳) عالمگیریہ میں فتاویٰ قاضی خاں سے نقل کیا ہے

”وعن ابی یوسف رح قال سئلت ابا حنیفۃ رح عن العتق فقال لا باس به فقلت انه یا کل النجاسات فقال انه یخلط النجاسة بشئ اخر ثم یا کل فکان الاصل عنده ان ما یخلط کا لدجاج لا باس

(عالمگیریہ کتب الذبائح ص ۳۲۱ ج ۵)۔

خط کشیدہ جملوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کو حلال ہے۔ رہا یہ اعتراض کہ فقہاء رحمہم اللہ نے خلط کرنے والے کوے کے بارہ میں جو حکم دیا ہے کہ وہ حلال ہے۔ اس کو پھر عتق کے ساتھ محصور کر دیا ہے۔ سو اس کی بناء صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ فقہاء خلط کرنے والے کوے کی نوع بتا کر آگے فرما دیتے ہیں ”وهو العتق“ اور یہ دلیل چند وجوہ سے باطل ہے۔

(۱) وهو العتق کے الفاظ حصر کے ہرگز نہیں، اگر محصور کرنا مقصود ہوتا تو بصراحت کہا جاتا کہ هذا النوع محصور فی العتق۔ کیونکہ حلت و حرمت کا اہم مسئلہ ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء نے ایسا نہیں کیا کہ آخر میں عتق کی تصریح کر دی ہو، جیسے کہ عنایہ، مبسوط اور بدائع وغیرہ میں ہے، معلوم ہوا کہ یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں۔

(۲) اس کے برخلاف مبسوط، بدائع اور عالمگیریہ کی عبارات عتق اور غیر عتق میں تفصیل نہ ہونے پر واضح ہیں۔ اس سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کو حلال ہے خواہ عتق ہو یا نہ ہو۔

(۳) دراصل عقق کے کوہونے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ اسے غراب میں داخل مانتے ہیں اور بعض نہیں، جیسا کہ لوہس معلوف یسوی نے اپنی لغت کی مشہور کتاب میں لکھا ہے۔

العقق طائر علی شکل الغراب او هو الغراب
(منجد ص ۵۴۴)۔ چنانچہ صاحب ہدایہ کے نزدیک عقق غراب نہیں، جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے اما العقق غیر مستثنی لا نہ لا یسمی غرابا
(ہدایہ مجتہد ص ۱۶۲ ج ۱)۔

اور دوسرے بعض فقہاء کی عبارات سے اس کا غراب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تو اب جن لوگوں نے عقق کو غراب میں داخل نہیں مانا، وہ حضرات غراب کی انواع بیان کر کے گزر جاتے ہیں، اور وہو العقق نہیں کہتے بلکہ یا دوسرے سے اس کا ذکر ہی نہیں کرتے یا کذا العقق وغیرہ کہتے ہیں، اور جنہوں نے عقق کو غراب میں شامل کیا ان حضرات نے خلط کرنے والے کوے کا نام ہی عقق رکھ دیا، اس لئے اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارتوں میں کچھ تفاوت نظر آتا ہے۔

بہر کیف! معلوم ہو گیا کہ وہو العقق کہنے سے خلط کرنے والی نوع کا حصر عقق میں نہیں کیا گیا۔

العبارات المزیدہ کا جواب

فتویٰ کے آخر میں جو ”عبارات مزیدہ“ پیش کی گئی ہیں ان میں سے کتاب المختص للاندلسی سے جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ مندرجہ بالا بحث کے بعد قابل اعتنا نہیں رہتی کمالاً یخفی، البتہ چند روایات نقل کرنے کے بعد فاضل عجیب نے جو تحقیق فرمائی ہے وہ بڑی عجیب ہے کہ ابوع کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک

خلط کرنے والا اور ایک صرف نجاست کھانے والا۔ کیونکہ تبیین الحقائق میں ہے والمراد بالابقع الذی یا کل الجیف ویخلط کذا فی الہدایۃ۔ اور پھر وہی دلیل پیش کی کہ ابقع حرام ہے کیونکہ حدیث میں غراب سے مراد ابقع ہے اور عروہؓ فرماتے ہیں ومن یا کله بعد ما سماہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاسقا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”ابقع“ لغۃً اس کوئے کو کہا جاتا ہے کہ جس میں سیاہی اور سفیدی دونوں موجود ہوں، لہذا اس کا اطلاق کوؤں کی تینوں قسموں پر ہو جاتا ہے۔ صرف دانہ کھانے والے کوئے کو بھی ابقع کہہ سکتے ہیں، خلط کرنے والے کو بھی، اور صرف نجاست کھانے والے کو بھی۔ چنانچہ علامہ شامیؒ ”غراب الزرع کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں قال الفہستانی“ وارید بہ غراب لم یا کل الا الحب سواء کان ابقع او اسود احزاغا وتمامہ فی الذخیرۃ (شامی ص ۲۶۸ ج ۵)۔ دوسرے یہ کہ اگر واقعۃً ایسا ہوتا تو تمام فقہاء اس کو بصراحت تامہ تحریر فرماتے کیونکہ معاملہ اہم ہے۔ خصوصیت سے کتاب الذبائح میں تو پوری تفصیل سے مذکور ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ فقہاء ”ابقع کو عام طور سے صرف نجاست کھانے والے میں خاص کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر عالمگیریہ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو، هو الغراب الابقع وهرما یا کل الجیف۔

(عالمگیریہ ص ۲۶۸ ج ۱)۔

رہا حضرت عروہؓ کا قول، تو اس سلسلہ میں ہم صرف اتنا عرض کرتے ہیں کہ شمس الائمہ سرخسی نے جو کچھ کوئے کے بارہ میں لکھا ہے وہ یہ ہے۔ یث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، ان کی پوری عبارت اس طرح ہے، (وعن) هشام بن عروہ عن ایہ انہ سئل عن اکل الغراب فقال ومن یا کله بعد ما سماہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاسقا یرید بہ الحدیث المعروف خمس

يقتلن في الحرام، والمراد به ما ياكل الجيف اما الغراب الزرعى الذى يلتقط الحب الخ (مبسوط سرخسی ص ۲۲۶ ج ۱۱)۔

اس لئے اب اس میں کسی بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی، البتہ عالمگیری اردو کی جو عبارت پیش کی گئی ہے۔ وہ زیر بحث مسئلہ میں صریح ہو سکتی تھی۔ مگر افسوس کہ عالمگیری اردو ہمارے پاس نہیں اور عربی کی اصل عالمگیری میں تتبع کے باوجود اس مطلب کی کوئی عبارت نہیں ملی، بلکہ اس کے خلاف ایک صراحت ملی ہے جسے ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ جب تک اصل عبارت ہمیں نہ ملے، اس وقت تک ہم کوئی فیصلہ قطعی اس عبارت کے بارہ میں نہیں کر سکتے۔ لا سیما اذا جربنا ما جربنا۔ اور اگر یہ عبارت بالفرض صحیح بھی ہو تو جتنی صراحتیں ہم نے پیش کی ہیں۔ اس کے بعد اس کی کوئی معتد بہ حیثیت نہیں رہتی جب کہ اس کے خلاف خود عالمگیری ہی میں اس قدر صریح نص موجود ہے۔

خلاصہ کلام

یہ ہے کہ فاضل متدل نے تمام استدلال کی بنیاد کتاب الحج کی عبارات کو بنایا ہے۔ حالانکہ یہ بنیادی غلطی ہے۔ کیونکہ حرم یا حالت احرام میں قتل کی اباحت کی علت ایذا ہے۔ (کما صرح بہ ابن رشد ویستفاد من سائر کتب الفقہ) حرمت یا اکل نجاست و خلط نہیں ہے، بخلاف کوئے کی حرمت و حلت کہ وہاں علت صرف نجاست کھانا یا خلط کرنا ہے (کما صرح بہ فی الہندیۃ و المبسوط) اس لئے ایک کا جوڑ دوسرے سے ملا کر کوئی حکم لگا دینا کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

بلکہ کوئے کی حلت و حرمت کا فیصلہ معلوم کرنے کے لئے کتاب الذبائح میں وہ جگہ دیکھنی چاہئے جہاں فقہاء نے اس مسئلہ کا ذکر کر کے مختلف انواع غراب

اور ان کے احکام ذکر فرمائے ہیں۔ اور ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر غلط کرنے والا کو حلال ہے خواہ وہ موذی ہو یا نہ ہو۔ اور یہی فیصلہ ہمارے اکابر مثلاً حضرت مولانا گنگوہیؒ وغیرہ سے منقول ہے۔

ہذا ما بدالی بعد تحقیق - وفوق کل ذی علم علیم

احقر

محمد تقی عثمانی غفرلہ

۳ ربیع الاول ۱۳۸۰ھ

دارالعلوم کراچی

تحریر و تصدیق

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہم العالی

حامداً و مصلياً، اما بعد، قال في العناية و اما
الغراب الاسود والابقع فهو انواع ثلاثة نوع يلتقط الحب ولا ياكل
الجيف وليس بمكروه ونوع منه لا ياكل الا الجيف وهو الذي سماه
المصنف الابقع الذي ياكل الجيف وانه مكروه ونوع يخلط ياكل
الحب سرّة والجيف اخرى ولم يذكره في الكتاب وهو غير مكروه
عند ابي حنيفة رح مكروه عند ابي يوسف

(العناية على هامش الخ ص ۶۲ ج ۸)

نوع منه لا ياكل الا الجيف اور اس کی تفسیر
”وہو الذی سماہ الخ“ سے ثابت ہوا کہ صرف وہ ابقع حرام
ہے جو محض نجاست کھاتا ہو۔ نیز ونوع یخلط (الی قولہ)
ولم يذكره في الكتاب سے معلوم ہوا کہ ہر خلط کرنے والا کو اطلاق ہے، اس
میں عقق کی کوئی تخصیص نہیں۔ یہ عبارت نہ صرف یہ کہ عقق کی تخصیص سے
ساکت ہے بلکہ عدم تخصیص پر باطلاق ہے، اس لئے کہ عقق کا ذکر تو ہدایہ میں اسی
موقع پر موجود ہے پس ولم يذكره في الكتاب نص صریح ہے کہ نوع یخلط سے مراد
عقق نہیں، مبسوط اور بدائع کی عبارت سے بھی یہ ثابت کیا جا چکا ہے۔ مخدوم
عبدالواحد سیوستانی نے بھی غراب اہلی کی حلت کی تصریح فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو۔
س:- ما حکم خرقہ الغراب الذی یطیر فی الامصار و

القری و یخلط بین التقاط الحب و العذرات وما حکم سورہ ۲۔
 الجواب:- الظاہران الغراب الابق الذی فیہ سواد و
 بیاض و ہومکروہ عند الصاحبین و غیر مکروہ عند الامام کما فی السراجیۃ
 والا بقی الاسود ان کان یخلط فیما کل الجیف و یا کل الحب قال
 ابو حنیفہ لا یکرہ وقال صاحبہ یکرہ انتہی، فیکون ما کول اللحم (الی
 ان قال) وان لم یکن لخرنہ رائحة کرہیۃ یکون طاهرا لکون خرنہ
 خره ما کول اللحم من الطیور الاتی ترزق فی الهواء الخ
 (تلاوی واحد یہ ص ۹۳)۔

عبارات بالا کے علاوہ مندرجہ ذیل نصوص میں بھی اس کی تصریح ہے کہ
 حلت و حرمت کا مدار خوراک پر ہے۔

(۱) واصل ذالک ان یاکل الجیف فله حمة نبت

من الحرام فیکون خبیثا عادة وما یاکل الحب لم یوجد ذالک فیہ وما
 خلط کالدجاج والعقق فلا یاس باکله عندابی حنیفۃ ریح و هو الاصح لان
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکل الدجاجة و ہی مما یخلط
 (العمدة مع اللخ ص ۶۲ ج ۸)۔

(۲) فکان الاصل عنده ان ما یخلط کالدجاج لا

باس (عالمگیریہ ص ۳۲۱ ج ۵)۔

آخر میں ابو حنیفہؒ عصر، فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد صاحب
 گنگوہیؒ کا فیصلہ بھی تذکرۃ الرشید سے نقل کیا جاتا ہے: جب یہ فیصلہ خود کتب فقہ
 میں مذکور ہے کہ ہمارا اس کی خوراک پر ہے۔ پس یہ کوا جوان بستیوں میں پایا جاتا ہے
 اگر یہ عقق نہ ہو تو بھی اس کی حلت میں شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب وہ بھی
 خلط کرتا ہے اور نجاست و غلہ و دانہ سب کچھ کھاتا ہے تو اس کی حلت بھی مثل

عققی کے معلوم ہو گئی خواہ اس کو عققی کہا جاوے یا نہ کہا جاوے۔ فقط واللہ اعلم، رشید احمد گنگوہی عفی عنہ۔

عبارت مذکورہ کے حاشیہ پر ہے۔ جب مخالفین کا اس مسئلہ پر غوغا زیادہ ہوا تو ستر سے زائد علماء کا مواہیر سے ایک رسالہ بنام فصل الخطاب شائع کیا۔ نیز ایک حاجی نے علماء حرمین سے اس کی حلت کا فتویٰ لیا، وہو ہذہ۔ الحمد لله وحده، رب زدنی علما، الغراب المذکور حلال من غیر کرامة عندانی حنیفہ رح وهو الاصح وهو المسلی بالعققی بتصریح فقہائنا رحمہم اللہ واصاب من افتی بحلہ وجوازہ کله و کیف یلام الحنفی علی اکل ما هو حلال عند امامہ من غیر کراہۃ والاصل فی حل الغراب و حرمتہ الغذاء و کونہ ذا مخلب لا بصورة ولونہ کما یدل علیہ تصریحات فقہائنا فی غالب معتبرات المذهب کما فی البحر الرائق والدر المختار والعناۃ وغیرہا و فیما نصہ جامع الرموز اشعار بانہ لوا کل کل من الثلاثة الجیف و الحب جمیعاً حل ولم یکرہ وقالوا یکرہ والا دل اصح فثبت بما صرح بہ علمائنا ان الغراب بانواعہ سواء کان عققاً او غیرہ اذا کان یجمع بین جیف و حب یجوز اکلہ عند امامنا الاعظم واللہ اعلم، (قالہ بقمہ و امر برقمہ عبد اللہ بن عباس بن صدیق مفتی مکۃ المشرفۃ۔) اسی مضمون کا علماء مدینہ منورہ کا بھی فتویٰ موجود ہے (تذکرۃ الرشید حصہ اول ص ۱۷۸)۔ اس تحریر کے بعد مسئلہ ایسا واضح ہو گیا کہ انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہی۔

فباي حديث بعد: يومنون -
 لله در المجلد الاول دارشاد الرشيد
 الثاني حيث اوضح الحق والصلوب
 بحيث لا يبقى منه ريب مرتاب -

بنده محمد شفيع عفا الله عنه
 دارالعلوم كراچي ٢٠٠
 ١٦ ربيع الاول ١٣٨٠ هـ

فقط والله الهادي الى سبيل الرشاد
 رشيد احمد عفي عنه
 دارالعلوم كراچي ٢٠٠
 ١٥ ربيع الاول ١٣٨٠ هـ

خطبات عثمانی

(۳ جلدیں)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ

کے خطبات کا دوسرا مجموعہ:

خاص ایڈیشن : =/1200 روپے

عام ایڈیشن : =/800 روپے

بیمہ امتلا پیبلشرز